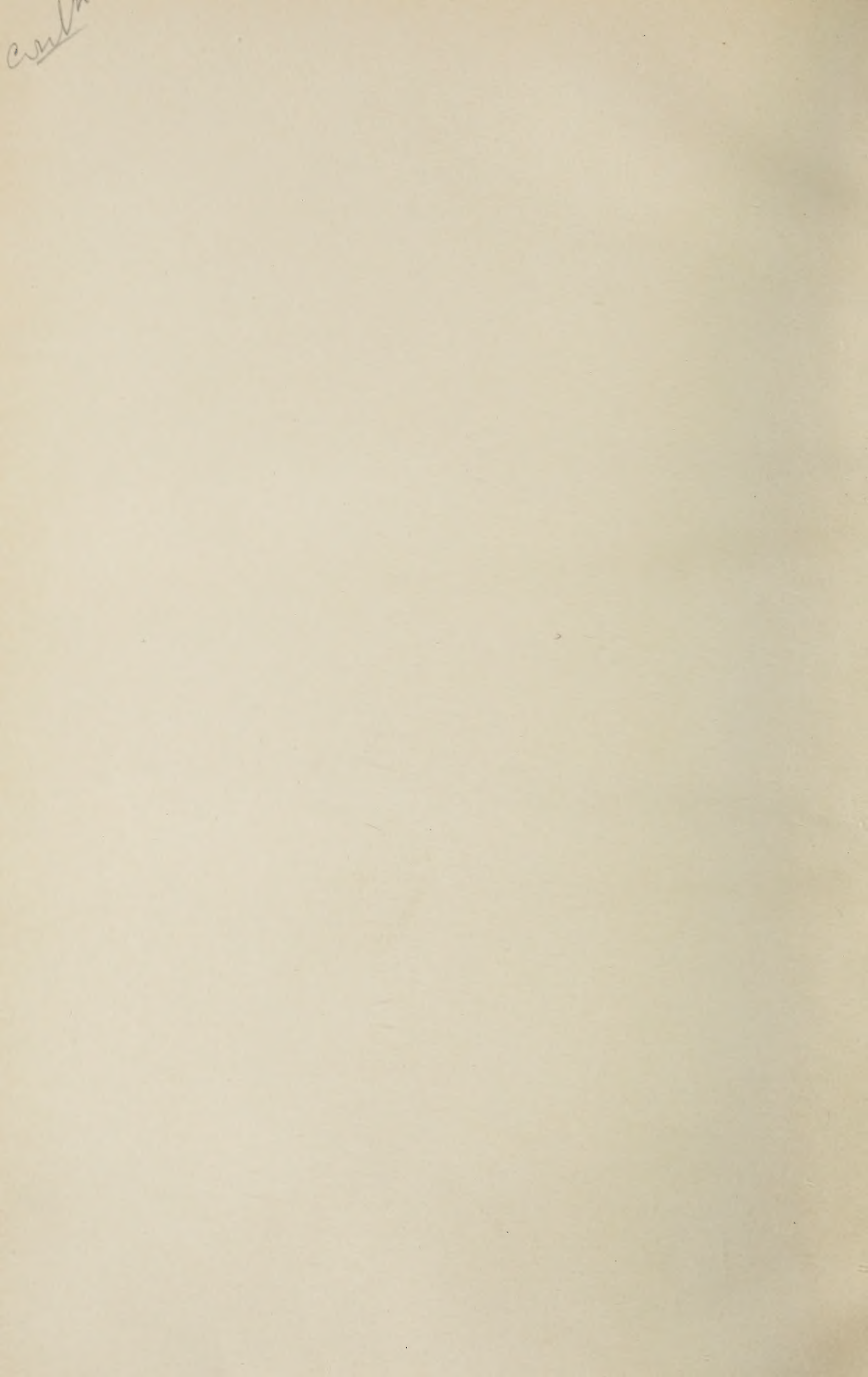



UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Bibl. lit. Comment. (O.T.)

# Alttestamentliche Studien

von

**B. D. Eerdmans**
ordentlicher Professor der Theologie in Leiden

III

**Das Buch Exodus**

102901
27/6/10

---

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) Gießen 1910

# Inhalt.


Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/alttestamentlich03eerd

## Einleitung.

Die Quellenschriften, welche die kritische Analyse in Genesis aufzudecken vermeinte, finden in Exodus, Leviticus und Numeri ihre Fortsetzung. Die Trennung läßt sich hier aber nicht mit so großer Zuversicht vollziehen, wie in der Genesis. Dort ist man seiner Sache so sicher, daß man in den Kommentaren sogar nicht mehr der Ordnung der Genesis folgt, sondern die priesterlichen und prophetischen Bestandteile getrennt behandelt. In den Kommentaren über Exodus, Leviticus und Numeri behält man wenigstens die überlieferte Anordnung bei.

Die roten und gelben Anstriche, welche in der Genesis in bequemer Weise den Weg durch den Wald zu zeigen scheinen, lassen hier im Stich. Die Gottesnamen Jahve und Elohim sind nicht mehr die treuen Führer, welchen man bloß zu folgen braucht. Nach Exod. 3 und 6 kann man sich darauf nicht mehr verlassen. Man versteht eigentlich nicht recht, wie diese Anstriche sich in diesem Teil des Waldes noch vereinzelt vorfinden können. Es finden sich sogar Anstriche, deren Farbe zu den sonst vorkommenden nicht stimmt. Wellhausen (Comp. S. 210) räumt ein, daß es ihm „nicht gelungen ist, den Faden von J und E durch das Ganze zu verfolgen, und daß in der zweiten Hälfte des Buches Numeri ein Element auftritt, das unentschieden zwischen JE und Q(P) schwebt und sich nicht recht bestimmen läßt“. Br. Bäntsch[1]) sagt, daß „die Beurteilung der Darstellungen von J insofern erschwert wird, als der J-Bericht in den Büchern Exodus und Numeri viel inniger als in der Genesis mit dem E-Bericht verschmolzen ist. Wir müssen, um ihn kennen zu lernen, uns meist an einzelne Bruchstücke und vielfach noch dazu an überarbeitete Bruchstücke halten, die einen Schluß auf das Ganze nicht immer mit Sicherheit gestatten“. Die Ausscheidung der P-Schicht ist nach Holzinger[2]) leicht und sicher, die Analyse von JE in Exodus ungleich schwieriger als in Genesis.

---

[1]) Exodus-Leviticus-Numeri (Handkommentar von W. Nowack) Göttingen 1903, S. XVI. XXIX.

[2]) Exodus (Kurzer Handkommentar von K. Marti) 1900, S. X. XI.

J. J. P. Valeton jr., der neuerdings die Sinaierzählung besprochen hat[1]), sagt sogar, daß die Trennung von J und E in dieser Erzählung unüberwindliche Schwierigkeiten bietet, und behauptet (Bl. 112), daß die Sinaierzählung nicht aus verschiedenen, parallel verlaufenden, Erzählungen zusammengesetzt sei.

Wir haben in der „Composition der Genesis" darzulegen versucht, daß der Ausgangspunkt der kritischen Analyse der Schule Graf-Kuenen-Wellhausen ein falscher sei, und wir stellten die Möglichkeit in Abrede, die Genesis als eine Zusammensetzung aus P, J und E zu erklären. Wir erkannten, daß man durch die Quellenscheidung auf Grund der Gottesnamen dazu kam, geschlossene Erzählungen in unverständliche Bruchstücke zu zerreißen, und betonten, daß die Quelle P sich nicht in der allgemein üblichen Weise ausscheiden läßt. Es ist uns also leicht verständlich, daß die Analyse in diesen Büchern nicht recht gelingen will und daß man, trotz der Arbeit vieler Jahre, die literarischen Rätsel dieser Bücher noch nicht hat lösen können. Für denjenigen, der die Arbeit der Kritiker nur oberflächlich und von weitem betrachtet, hat es allerdings den Anschein, daß man in Betreff der Quellenscheidung alle Schwierigkeiten gelöst hat. Wenn man der Sache näher tritt und das Gebiet der Einzeluntersuchungen betritt, sieht man bald ein, daß dies ein Irrtum ist, wie nachstehende Untersuchung zur Genüge zeigen wird. Man braucht nur zu beachten, in welcher zurückhaltenden Weise sich Kuenen in Betreff der J-Schrift in Exodus-Josua äußert, um zu erkennen, daß die Vertreter der neueren Urkundenhypothese selbst fühlen, daß sie in diesen Büchern auf sehr lockerem Boden stehen.[2]) Abschnitte und Verse, die der eine Gelehrte E zuschreibt, werden von andern zu J gestellt und umgekehrt.

Wir haben früher bemerkt[3]), daß die Quelle E nach Exod. 3, 15 den Gott Israels nicht mehr durch Elohim oder Ha-elohim bezeichnen kann, weil sie von da an Jahve schreiben müßte. Trotzdem die Quelle dies nicht tut und bei ihren Elohim beharrt, „können wir die Spur dieser Quelle nur sehr mühsam verfolgen".[4]) Die Analyse ist, was E anbetrifft, also in der denkbar günstigsten Lage, weil sie nach Exod 3, 15 ihren Führer durch das Labyrinth behalten hat, statt ihn zu verlieren, wie tatsächlich der Fall sein sollte. Die Ausscheidung von P ist der allgemeinen Meinung nach eine

---

[1]) Karakter en literarische opzet van het Sinaïverhaal. Verslagen en Mededeelingen kon. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde. 1907 4de Reeks, Deel IX, Bl. 67—113.

[2]) Kuenen, H. c. O. I 139 cf. 148. [3]) Alt. Stud. I S. 34.

[4]) Kuenen l. c. Bl. 139.

leichte Sache. Das Gebiet von JE läßt sich also genau bestimmen. Auf diesem Gebiete vermißt man den Führer nicht. Wunderlicherweise kommt man aber an seiner Hand aus dem Labyrinth nicht hinaus. Das wäre schon genügend, die Frage nahezulegen, ob es denn schließlich mit diesem Führer wohl richtig ist.

Wir werden uns in der nachfolgenden Untersuchung mit dem Buche Exodus beschäftigen. Einer selbständigen Behandlung dieses Buches steht nichts entgegen, und sie scheint mir den Vorteil der größeren Übersichtlichkeit zu haben.

Der Hauptsache nach ist das Buch „Erzählung“. Es sind aber gesetzliche Abschnitte hineingestreut, welche mit der Erzählung nur in sehr losem Zusammenhang stehen. Wir werden uns im folgenden zuerst mit der Erzählung beschäftigen und nachher über die Gesetze handeln. Die vorliegende Untersuchung zerfällt also in zwei Hauptteile.

---

## A. Die Erzählung.

---

### I. Die Israeliten in Ägypten.

Exodus 1—11.

Von diesem Abschnitt stellt Kuenen zu P 1, 1—7. 13. 14; 2, 23[b]—25; 6, 2—7. 8—12; 7, 1—7. 8—13. 19. 20[a] (21 c.) 22; 8, 1—3. 11[b]. 12—15; 9, 8—12 (35); 11, 9. 10. Wellhausen schreibt 1, 6 J zu. 7, 23 wird von ihm zu P gestellt. Bei 11, 9. 10 zweifelt er (Comp. S. 64. 70).

P fängt an mit der Aufzählung der Söhne Jakobs, welche mit ihrem Vater nach Ägypten auswanderten. Sie vermehren sich und werden von Pharao zu allerlei harter Arbeit auf dem Felde gezwungen. Die Israeliten schreien zu Elohim. Dieser gedenkt des mit den Patriarchen geschlossenen Bundes. Er offenbart sich dem Moses, der in Ägypten ist, unter seinem Namen Jahve und verspricht Rettung. Die Israeliten haben wegen ihrer harten Arbeit keine Zeit Moses anzuhören. Mit Aaron geht Moses zum Pharao und fordert ihn auf, das Volk fortziehen zu lassen. Aaron und Moses verrichten vor Pharao 5 Zeichen. Der Stab Aarons wird in eine Schlange verwandelt, das Nilwasser wird zu Blut. Frösche, Stechmücken und Beulen werden hervorgebracht. Es gelingt den ägyptischen Zauberern, drei dieser Wunder nachzuahmen. Das vierte und fünfte Zeichen können sie nicht nachmachen. Trotzdem hört Pharao nicht auf Moses und Aaron.

Der Rest des Abschnittes wird für JE in Anspruch genommen. Nach Kuenen, H. c. O. I 148, fehlen die Anhaltspunkte für die kritische Analyse nicht. Es gelingt aber nicht diesen Rest auf die zwei Quellen J und E zu verteilen. Wir können höchstens einen Hauptbericht ausscheiden, und auch dies ist nicht überall möglich. In ähnlicher Weise urteilt Wellhausen in Bezug auf die prophetischen Berichte über die Verwandlung des Wassers in Blut, 7, 14—18. 20[b]. 21[a b]. 24, die Frösche 7, 26—29; 8, 4—10. 11[a], den Hagel 9, 13—35 und die Heuschrecken 10, 1—20. „Auf eine genaue Scheidung von J und E wird man hier besser verzichten“ (Comp.

S. 69). Er schreibt den Hauptbericht in diesem Abschnitte J zu (S. 76).

Bäntsch hat versucht die Trennung durchzuführen. Auf J kommt 1, 6, zwei Worte in 1, 7; 1, 8—10, zwei Worte von 1, 14; 1, 20$^{b}$; 2, 11—23$^{a}$; 3, 2—4$^{a}$. 5. 7—9; 3, 16—18; 4, 1—16. 19. 20$^{a}$. 24—26. 29—31; 5, 3. 5—13. 15—23; 7, 14. 16. 17*. 18. 21. 24—29; 8, 4—11. 16—28; 9, 1—7. 13. 17. 18. 22$^{b}$*. 23$^{b}$. 24$^{b}$. 25$^{b}$—34; 10, 1$^{a}$. 3—11. 13$^{b}$. 14$^{b}$. 15$^{ac}$—19. 24—26. 28. 29; 11, 4—8.

Auf E kommen 1, 11. 15—20$^{a}$. 21$^{b}$. 22; 2, 1—10. 22$^{b}$; 3, 1. 4*. 6. 9—14. 19—22; 4, 17. 18. 20$^{b}$. 27. 28; 5, 1. 2. 4. 14; 6, 1; 7, 15. 17*. 20*. 22$^{b}$; 9, 22$^{b}$*. 23. 35; 10, 12. 14$^{a}$. 15$^{b}$. 20. 21—23. 27; 11, 1—3.

Die zahlreichen Eintragungen des Redaktors konnten in dieser Liste nicht verzeichnet werden.

Die Darstellung von J ist nach Bäntsch folgende (l. c. S. VIII): Nach dem Tode Josephs wurden die Israeliten zahlreich und stark. Pharao zwingt sie zu harter Arbeit in Lehm und Ziegeln. Moses erschlug einen Ägypter und floh nach Midian. Er heiratete eine Tochter des Priesters von Midian und kehrte später mit seinem Weibe und Sohne nach Ägypten zurück. Unterwegs wurde er von Jahve überfallen und durch die Beschneidung gerettet. Auf dem weiteren Marsche erscheint Jahve ihm im brennenden Dornstrauch. Jahve befahl ihm, mit den Ältesten der Israeliten Pharao zu bitten, dem Volke zu erlauben, in der Wüste ein Opferfest zu feiern. Jahve rüstete ihn dazu aus mit der Gabe, Wunder zu verrichten. Moses versuchte, sich dieser Mission zu entziehen. Jahve zwang ihn aber (wir wissen nicht, in welcher Weise), zu gehorchen. Pharao weigerte sich und erschwerte die Arbeit der Israeliten. Alsdann kündigte Moses dem Pharao verschiedene Plagen an. Ein großes Fischsterben im Nil, eine Froschplage, Stechmücken, Viehpest, Hagel, Heuschrecken und schließlich das Sterben aller Erstgeburt in Ägypten.

E berichtet, daß der Pharao Fronvögte über die zahlreich gewordenen Israeliten einsetzte und sie zu Frondiensten bei dem Bau der Städte Pithom und Ramses verwendete. Vergeblich versuchte er, der Vermehrung der Israeliten Einhalt zu tun, indem er die männlichen Kinder töten ließ. Moses wurde geboren, im Nil ausgesetzt, gefunden und am Hofe erzogen. Er wanderte aus nach der Wüste. Es erhellt nicht warum. Dort heiratete er die Tochter des Priesters Jethro. Elohim offenbarte sich dem Moses am Horeb, und dieser erhält von Jahve einen Gottesstab, mit dem er vor Pharao Wunder tun soll. Er kehrte allein nach Ägypten zurück und begegnet auf dieser Reise seinem Bruder Aaron. Vergeblich

ersuchten Moses und Aaron den Pharao um Urlaub für das Volk, um ein Fest zu feiern. Darauf verrichtete Moses vermittelst des Gottesstabes viele Wunder. Das Nilwasser wurde in Blut verwandelt, Hagel, Heuschrecken und Finsternis wurden hervorgerufen. Alles blieb ohne Erfolg. Jahve befahl den Israeliten, von den Ägyptern silberne und goldene Schmucksachen zu leihen. Darauf muß der E-Bericht über die Tötung der Erstgeburt gefolgt sein, der uns nicht mehr erhalten ist.

Im großen und ganzen verteilt Holzinger in gleicher Weise. Er stellt 1, 11 zu J; 2, 11—15 zu E, schreibt 4, 9 einem Glossator zu usw.

Ed. Meyer (Die Israeliten, 1906, S. 1—19), der sich darüber wundert, daß man der Quellenscheidung in Exod. 3 und 4 lange Zeit mit merkwürdiger Scheu aus dem Wege gegangen ist, meint, daß Bäntsch die Quellenscheidung fast überall richtig durchgeführt hat. Nur an wenigen Punkten urteilt er anders. Er stellt 3, 19—22 zu J und erkennt in 4, 13 ff. die Arbeit eines jüngeren, von J abhängigen Elohisten.

In Exod. 7—12 hat die Analyse nur in den gröbsten Umrissen das Richtige getroffen. Nach Meyer ist der ursprüngliche Text von J hier durch eine Überarbeitung eines $J^2$ verdrängt. Eine abschließende Analyse wird man nur durch eine metrische Untersuchung gewinnen können (S. 26). In Exod. 1 stellt er V. 15 ff. zu J. Er erkennt in der doppelten Bezeichnung des ägyptischen Herrschers als „Pharao“ und „der König von Ägypten“ ein Kennzeichen der verschiedenen Quellen. E gebraucht „Pharao“, J „der König von Ägypten“.

Nach dieser kurzen Skizzierung der neuesten kritischen Ansichten schreiten wir zur Prüfung dieser Aufstellungen.

## Exod. 1 und 2.

Über die Ausscheidung des Priestercodex herrscht Übereinstimmung. Man verbindet 1, 1—5. 7. 13. 14 mit 2, 23ᵇ—25. Dabei versteht man nicht, warum die Ägypter die Israeliten mit harter Fronarbeit bedrückten. Über den Tod Josephs und den Regierungswechsel wird in diesen Versen nichts berichtet. Der Leser des Priestercodex hat auch in der Genesis über die Ursachen dieser veränderten Lage nichts erfahren, weil Joseph dort in fortwährendem hohen Ansehen steht. Er weiß nicht einmal, daß Joseph tot ist. Es läßt sich nicht denken, daß der Priestercodex so kurz gefaßt war, daß er Exod. 1, 5 nur berichten kann, daß Joseph in Ägypten war, als seine Brüder einzogen, daß er jedoch keinen Raum zur Verfügung hatte, über seinen Tod zu berichten, und darum die Ge-

schichte des Moses Exod. 6, 2 sich unmittelbar an die Zeit des Einzuges anschließen läßt.

V. 6 wird ausgeschieden und zu J gestellt, weil es als Datum für den Anfang des Wachstums Israels nicht geeignet ist, den Zusammenhang zwischen V. 5 und 7 unterbricht und Dublette ist zu Gen. 50, 26 und also zu J gehört. Gen. 50, 26 wird nämlich zu E gerechnet. Wenn wir uns den Text ansehn, verstehen wir sehr gut, daß Kuenen V. 6 nicht ausscheidet. Anstatt den Zusammenhang zwischen V. 5 und 7 zu unterbrechen, ist er für diesen Zusammenhang vielmehr unentbehrlich. Der Inhalt von V. 7 „Die Söhne Israels vermehrten sich sehr und das Land ward ihrer voll“ verstehen wir, wenn wir wissen, daß der Autor hier über einen längeren Zeitabschnitt berichtet. Daß dies der Fall ist, lesen wir V. 6 „und es starb Joseph und alle seine Brüder und jenes ganze Geschlecht“.

In V. 7 schreibt man die Worte וירבו ויעצמו J zu. Es leuchtet ein, daß sie ohne weiteres nicht die unmittelbare Fortsetzung von V. 6 sein können. Sie müssen einem Redaktor also so wichtig gewesen sein, daß er sie mit Fortlassung des Subjekts dieser Verba finita in den P-Text einschob. Das ist um so wunderlicher, als der Text von P über die Vermehrung schon deutlich genug berichtete. Durch diese Ausscheidung erreicht man den sonst niemals vorkommenden Ausdruck וישרצו במאד מאד und trennt die sonst mehr in demselben Ausdruck vorkommenden Verben פרה, שרץ und רבה (Gen. 8, 17; 9, 7). Man muß dies tun, weil 1, 9 (die Bene Israel waren רב ועצום) offenbar auf diese Worte von V. 7 zurückgreift. 1, 9 aber wird zu J gerechnet, weil man durch die Theorie der Quellenschriften dazu kommt, 1, 6 als eine Parallele von Gen. 50, 26 aufzufassen. Wegen des in dem letzten Abschnitt der Genesis vorkommenden Elohim gehört Gen. 50, 26 E an. Also erübrigt nur, Exod. 1, 6. 9 J zuzuschreiben. 1, 20 aber bringt den Beweis, daß dies unzulässig ist. Es berichtet nämlich in tadellosem Zusammenhang וירב העם ויעצמו מאד. Der Zusammenhang gebraucht Elohim. Man erlaubt sich darum die Freiheit diese Worte auszuscheiden. Sie stehen aber mit dem Vorhergehenden und Folgenden in gutem Zusammenhange und sind auch für Holzinger nicht entbehrlich (Exod. S. 2). Die Verbindung von ויעצמו mit מאד beweist übrigens, daß die Quellenscheidung hier wider den Stil der Erzählung verstößt, wenn sie 1, 7 ויעצמו zu J und במאד מאד zu P bringt. Es läßt sich also nicht wahrscheinlich machen, daß man 1, 7 die betreffenden Worte ausscheiden darf. Daraus folgt aber, daß 1, 9 mit 1, 6. 7 zu verbinden ist, und daß man den Abschnitt 1, 6—10 nicht auf zwei Schriftsteller verteilen kann.

Die VV. 1—5 heben sich stilistisch von der folgenden Erzählung ab. Sie sind in Kommentar-Stil geschrieben und gehen der eigentlichen Erzählung wie eine Art Einleitung voran. Man stellt die Verse zu P und faßt sie also als Teile einer Erzählung. Der Stil schließt das aber aus. Der Schluß von V. 5 „und Joseph war in Ägypten“ ist auch in der priesterlichen Erzählung als Bestandteil der Erzählung unmöglich. Die Aufzählung der Söhne Jakobs, die nach Ägypten zogen, ist hier schlecht angebracht, denn P hat darüber Gen. 46, 8 ff. ausführlich berichtet und hat 47, 5 gezeigt, daß er sehr gut weiß, daß Joseph in Ägypten war.

Die Erzählung hat offenbar mit V. 6 angefangen. Die Einleitung, welche für den Leser rekapituliert, was vorhergegangen ist, beweist, daß schon früh die Erzählung in Hauptteilen geschrieben wurde. Der selbständige Hauptteil bekommt eine kleine Einleitung, welche über die Situation Auskunft gibt. Das V. 6 erwähnte ganze Geschlecht wird vom Abschreiber genannt, damit der Leser Bescheid weiß.

Die Erzählung, welche V. 6 anfängt, schließt sich an die Jakob-Rezension aus Genesis 50, 12. 13.

Der Zusammenhang der VV. 1, 9—14 ist bestritten worden, läßt sich aber nicht beanstanden. Man hält V. 13 f. für eine Dublette zu V. 11. Ohne Grund! Nach V. 11 werden die freien Israeliten zu Frondiensten bei Bauarbeiten verpflichtet. Der Pharao hofft dadurch ihre immer zunehmende Vermehrung einzuschränken. Das Mittel bleibt ohne Erfolg. Darum schreiten die Ägypter zu noch schärferen Maßnahmen. Sie behandeln die Israeliten als Sklaven, welche sie mißhandeln. Jemanden בפרך dienen lassen, gilt Lev. 25, 43 als etwas sehr Gottloses. Als gewöhnliche Sklaven werden sie bei den Ziegelöfen und zu allerlei Feldarbeit verwendet. V. 13. 14 sind nicht Dublette zu V. 11, sondern die Fortsetzung, denn es ist etwas ganz Anderes, bei Bauarbeiten Dienste zu leisten, wie diese in den Leidener Papyri geschildert werden[1]), als Sklaven zu sein. Im ersten Falle ist die ganze israelitische Bevölkerung für die Vollführung bestimmter Arbeiten verantwortlich, im letzten Falle wird die ganze Bevölkerung ihrer Freiheit beraubt und als Sklaven, d. h. als Sachen und nicht als Personen betrachtet.

V. 14 nimmt man die Worte „in Lehm und Ziegeln“ für J in Anspruch. Sie sind die nähere Umschreibung der harten Sklavenarbeit, welche vor dem „und mit allerlei Feldarbeit“ nicht vermißt werden kann. „Mit harter Arbeit und mit allerlei Feldarbeit“ gibt keinen guten Sinn. Wenn dies der ursprüngliche Ausdruck sein

[1]) Alt. Stud. II S. 53.

soll, so wissen wir nicht, was wir unter der „harten Arbeit" zu verstehen haben. Die Zusammenfassung V. $14^{b}$ beweist, daß verschiedene Sorten von Arbeit im vorhergehenden Satzteile genannt wurden. Der Zusammenhang kann die betreffenden Worte also nicht entbehren.

Ed. Meyer[1]) versucht vergeblich, das Kapitel an der Hand der doppelten Bezeichnung des Königs als „Pharao" und „Melek Miṣraim" auf J und E zu verteilen. Der Melek Miṣraim befiehlt den Hebammen, die männlichen Kinder zu töten 1, 15. Die Hebammen sagen dem Pharao, daß es unmöglich ist, diesen Befehl auszuführen. Melek Miṣraim findet sich 1, 15. 17. 18, Pharao 1, 19. 22. 1, 19ff. bilden offenbar die Fortsetzung von 1, 15—18. Meyer behauptet, daß „Pharao" durch eine spätere Hand eingesetzt ist. „Daß hier eine spätere Hand eingegriffen hat, geht daraus hervor, daß V. $20^{a}$ und 21 Dubletten sind: „und Elohim belohnte die Hebammen; das Volk aber mehrte sich und wurde stark" = „und weil die Hebammen Elohim fürchteten, verlieh er ihnen Häuser (d. h. er gründete ihnen Nachkommenschaft)". V. $20^{a}$ ist aber keine Dublette zu V. 21, sondern die Fortsetzung von V. 19. Die Hebammen erklären dem Könige, daß es ihnen unmöglich ist, den Befehl des Königs zu vollziehen. Durch die Güte Gottes werden die Hebammen vom Könige nicht bestraft oder gar getötet. Das ist der Sinn des וייטב אלהים למילדת. Es erhellt übrigens auch aus nichts, daß „Pharao" 1, 19. 22 späterer Einschub ist. Meyer irrt sich, wenn er meint (l. c. S. 24), daß die doppelte Bezeichnung des Königs schon in der Josephsgeschichte Kennzeichen doppelter Fäden sei. „Melek Miṣraim" kommt dort nur vor 40, 1. 5. 40, 2 aber schreibt „Pharao". Dieser Vers setzt die von 40, 1 eingeleitete Erzählung fort. Die beiden Darstellungen, aus welchen sich die Josephsgeschichte zusammensetzt, schreiben durchgehends „Pharao". Meyer schließt hieraus, daß der Jahvist der Josephserzählung nicht $J^{1}$, sondern $J^{2}$, ist. Es läßt sich aber nicht einsehen, warum dieser $J^{2}$ seine Verbesserungen dann nicht auch 40, 1. 5 und Exod. 2, $23^{a}$; 3, 18. 19; 5, 4; 6, 13 und 14, $5^{a}$ angebracht hat. In unserem Kapitel spricht alles dafür, daß die zwei Titel ohne Absicht abwechselnd gebraucht wurden.

Die Erzählung verläuft Exod. 2, 1—22 in sehr regelmäßiger Weise. Die Geschichte der Geburt und Erziehung des Moses wird aus dem in Kap. 1 Erzählten deutlich. Das Eingreifen des Moses und das Töten eines Ägypters 2, 11 ff. erklärt sich aus seiner bevorzugten Stellung, über welche 2, 10 berichtet hat. Die Einheitlichkeit dieses

---

[1]) Die Isr. S. 41 f.

Abschnittes ist so deutlich, daß Wellhausen einräumt (Comp. S. 71): „in Kap. 2 ist die Scheidung nicht durchzuführen“. A. Jülicher[1]) stellt den Abschnitt zu E.; Dillmann und Holzinger aber schreiben V. 1—14 E und V. 15—23[a] J zu. Holzinger behauptet, daß V. 15[b] die Worte „er setzte sich an den Brunnen“ sich nicht fügen an das abschließende „und er nahm Aufenthalt im Lande Midian“. LXX lesen zwischen diesen beiden Teilen des Verses: *ἐλθὼν δὲ εἰς γῆν Μαδιάμ.* Hieraus schließt H., daß die Worte „er setzte sich an den Brunnen“ Einsatz einer anderen Quelle mit Verlust der Prämisse sind. LXX haben aber gerade in diesen Versen den Text erweitert. V. 16 lesen sie nach „Der Priester von Midian hatte sieben Töchter“ *ποιμαίνουσαι τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῶν Ἰοθορ,* und setzen am Schlusse von V. 17 *Ἰοθορ* ein. Das Plus der LXX ist hier deutlich Erweiterung, denn die ursprüngliche Erzählung hat den Namen des Priesters gar nicht erwähnt. Sonst wäre dieser Name gleich am Anfang V. 16 genannt, und es würde V. 28 nicht in unbestimmter Weise über „den Mann“ reden. Der Name Reʿuel V. 18 ist deutlich Glosse eines Gelehrten, der aus Num 10, 29 schloß, daß der Name des Priesters Reʿuel war. Diese Glosse wäre nicht eingeschoben, wenn die Erzählung den Namen des Priesters genannt hätte. LXX können hier also nicht den ursprünglichen Text haben. Darum ist es nicht erlaubt, aus der längeren Redaktion von V. 15 auf den Einsatz des ganzen Abschnittes aus einer anderen Quelle zu schließen. Der Übersetzer liebt es, hier ein wenig ausführlicher zu erzählen (cf. auch V. 11).

Wellhausen bringt V. 1—10 im ganzen zu E und V. 11—22 im ganzen zu J (Comp. S. 71). Eine Spur von Bearbeitung entdeckt er V. 6. Der Satz „und sie sah den Kleinen und siehe, es war ein weinender Knabe“ ist schwerlich aus einer Feder geflossen, meint er. Bei dieser Übersetzung ändert er ותראהו in ותרא und erklärt es als Korrektur, um את הילד fortzuschaffen. Es ist aber klar, daß die Worte את הילד eine Glosse sind, welche das Suffix von ותראהו erklärt. So urteilt auch Bäntsch. LXX haben die Glosse noch nicht gelesen. Weiter ist es deutlich, daß anstatt נער zu lesen ist הנער. Durch das letzte ה vom vorhergehenden הנה ist der Artikel beim Abschreiben ausgelassen. Ein Vergleich mit der LXX belehrt uns, daß der ursprüngliche Text war „und sie öffnete es und sah ihn (nämlich das in V. 3 erwähnte Kind) und siehe der Knabe fing an zu weinen und usw.“. Solange das Kästchen treibt, ist das Kind still, als es herausgenommen und geöffnet wird, weint der Knabe, und die Tochter Pharaos wird hierdurch gerührt.

[1]) Die Quellen von Exod. I—VII, 7. Halle 1880. S. 9 ff.

Wie gut die Erzählung zusammenhängt, geht aus V. 10 und V. 11 hervor. Das Kind, welches in so sonderbarer Weise wieder durch die Mutter genährt wird, hat noch keinen Namen erhalten. Diesen erhält es natürlich erst, als es adoptiert wird. Das geschieht, als es groß genug ist, um der mütterlichen Sorge entbehren zu können, und zum Hofe geschickt wird. Sehr richtig schreibt also V. 10 ויגדל הילד. Er kennt keinen Namen, weil das Kind noch keinen Namen hat. Nach der Adoption schreibt V. 11 aber ויגדל משה. Das beweist doch in sehr klarer Weise, daß V. 11 und V. 10 zusammenhängen. Wellhausen aber schließt eben aus V. 10 und V. 11 auf verschiedene Quellen. „Es ist schwerlich dieselbe Hand, die in V. 11 ויגדל משה und in V. 10 ויגדל הילד geschrieben hat. Vermutlich ist die Namengebung 2, 10 alsbald nach der Rettung erfolgt, nicht erst als der Knabe groß geworden.“ Es leuchtet aber ein, daß der Knabe seinen Namen erhält, als er als Adoptivsohn in die ägyptischen Hofkreise aufgenommen wird.

Nach Streichung der Glossen in V. 6 und V. 18 läßt sich die Einheitlichkeit von 2, 1—22 nicht bezweifeln. Zu diesem Abschnitte zieht man gewöhnlich auch V. 23[a]. Die VV. 23[b]—25 schreibt man aber P zu und meint, daß 6, 2 die Fortsetzung dieser Verse ist, welche sich an 1, 14 anschließen.

Es liegt kein zwingender Grund vor, 23[a] und 23[b] zu trennen. Es ist sehr natürlich, daß der Regierungsantritt eines neuen Königs den Israeliten die Hoffnung auf eine verbesserte Lage eingeflößt hat. Die Verbindung ihres Rufens zu Jahve mit dem Regierungswechsel ist deshalb nicht zu beanstanden. Es ist wahr, daß V. 23[a] in LXX noch einmal vorkommt 4, 18. Hieraus könnte man schließen, daß 4, 19 eigentlich unmittelbar mit 2, 23[a] zu verbinden sei. LXX haben V. 23[a] also doppelt. Wenn die Lesart von 4, 18 daraus zu erklären wäre, daß LXX eine ursprüngliche Verbindung besser bewahrt hätten, müßte der betreffende Satz 2, 23[a] in den LXX fehlen. Das ist nicht der Fall. Wir haben oben gesehen, daß LXX harmonisierende Einträge in den Text hineingebracht haben. Die Vermutung liegt also nahe, daß LXX 4, 18 den Satz eingetragen haben, um den schlechten Zusammenhang von 4, 18 und 4, 19 zu verbessern.

Ein abschließendes Urteil über 2, 23—25 ist schwer zu gewinnen, weil der Abschnitt nur unvollständig überliefert ist. Das kommt in diesen Kapiteln mehr vor (cf. z. B. 6, 28; 19, 25). Die Worte וידע אלהים lassen ihr Objekt vermissen. 2, 25 ist überhaupt überflüssig nach V. 24. Der Vers kann Dublette sein zu den VV. 23. 24. Nachdem V. 24 gesagt war, daß Elohim des Bundes mit Abraham gedachte, scheint in V. 25 ein neuer Anfang vorzuliegen. Bei der Weitschweifigkeit des hebräischen Stils und der

Unvollständigkeit des Verses läßt sich hierüber aber nichts entscheiden. So viel ist aber sicher, daß die Verse sehr gut zur vorhergehenden Erzählung gehören können.

An den folgenden Abschnitt schließen sie aber nicht an.

## Exodus 3.

Man verteilt das Kapitel auf J und E und wird dazu durch die Gottesnamen gezwungen. Wir finden 8mal Elohim (V. 1. 4. 6. 11. 12. 13. 14. 15), 6mal Jahve (V. 4. 7. 15. 16. 18) und 1mal Mal'ak Jahve 3, 2.

Bei Wellhausen (Comp. S. 72) ist von einer eigentlichen Aufteilung nicht die Rede. Er sagt sogar „Bei 3, 1—4, 17 hat man die Empfindung, ein Stück aus Einem Guß vor sich zu haben" (S. 73). Von E finden sich 3, 1—9 nur zerstreute Spuren. Wellhausen erklärt den einheitlichen Eindruck daraus, daß der Redaktor bei solchen Reden Jahves freier als sonst komponiert. Es ist klar, daß W. an eine Verteilung der Erzählung nicht denken würde, wenn nur nicht die Gottesnamen dazu verpflichteten.

Wir haben versucht Altt. Stud. I zu beweisen, daß die Gottesnamen nicht auf verschiedene Quellen zurückzugehen brauchen. Exod. 3 ist ein lehrreiches Beispiel, das die Ungenügsamkeit der mit den Gottesnamen operierenden Theorie klar zu Tage bringt.

Der Zusammenhang der VV. 1—8 ist tadellos. V. 2 greift zurück auf V. 1, die Gotteserscheinung findet statt auf dem „Gottesberge". V. 4 ist die Fortsetzung von V. 3, wie die Erwähnung des Dornstrauchs in beiden Versen beweist. Vergeblich versucht man, Teile dieser Verse mit Teilen der folgenden Verse zu einem Ganzen zusammenzupassen. Es will nicht gelingen. V. 1 schreibt aber Elohim, V. 2 Mal'ak Jahve. V. 4ᵃ Jahve und 4ᵇ Elohim, 6 Elohim und 7 Jahve. V. 9 ist nach V. 7 überflüssig und sagt noch einmal, was V. 7 in anderer Weise schon gesagt hat. Es läßt sich aber nicht mit irgend einem Verse oder Versteile aus dem Vorhergehenden zu einem guten Zusammenhange verbinden. Die Wiederholung desselben Gedankens ist also eher aus dem breiten Stil als aus Verschiedenheit der Quellen zu erklären. Die Sendung des Moses V. 10 wird durch wiederholte Versicherung des göttlichen Erhörens eingeleitet.

Die VV. 11—15 bilden keinen guten Zusammenhang. An der Hand der Gottesnamen aber läßt sich die Schwierigkeit, die diese Verse bieten, nicht lösen. Moses erhält auf seine Frage nach dem Namen des Gottes eine doppelte Antwort. Einmal nennt Elohim sich אהיה, in einer zweiten Offenbarung nennt er sich Jahve. Natürlich kann der ursprüngliche Text der Erzählung nur über eine

Antwort berichten. Man nimmt an, daß die Antwort, welche אהיה als Namen offenbart, zum alten Text gehört. Wellhausen äußert sich über V. 15 nicht. Er bemerkt nur, daß V. 14 am Schluß אהיה eigentlich nicht mehr passend ist. Der Text sollte da Jahve bieten (S. 72 Note 2). Er hat richtig gefühlt, daß V. 14 die Offenbarung des späteren Gottesnamens Jahve, welche wir erwarten, wunderlicherweise nicht bringt. Holzinger versucht dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, indem er V. 15[b] von V. 15[a] trennt und mit V. 13 f. verbindet. Der Satz 15[b] paßt zu V. 13 f., meint er (Exod. S. 8). Wenn man aber V. 15[a] als Arbeit eines Redaktors streicht, erhält man keinen guten Sinn. Jahve gibt alsdann eine doppelte Antwort und nennt sich zu gleicher Zeit אהיה und יהוה. Das ist aber unmöglich. Bäntsch schreibt den ganzen V. 15 dem Redaktor zu. In diesem Falle würde also die ursprüngliche Erzählung אהיה als Namen des israelitischen Gottes gebracht haben. Das ist gleichfalls eine Unmöglichkeit. Der Gott Israels heißt im AT. nie und niemals אהיה. Der Name kommt nur an dieser Stelle vor. Es fehlt jede Spur, daß Moses später den Israeliten erzählt hat, daß אהיה ihn geschickt hatte. Jedermann wird beistimmen, daß der nationale Gott von den Israeliten stets und immer als Jahve bezeichnet wurde. Wie kann dann aber in einer Sage, wie sie Exod. 3 schildert, die Gottheit sich selbst mit einem Namen bezeichnen, welcher niemals gebraucht wurde? Das wäre gewiß nicht dienlich dazu, den Gesandten dieses Gottes bei seinem Volke Zutrauen gewinnen zu lassen. Es ist übrigens eine Notauskunft, diesen Vers dem Redaktor zuzuweisen. Wahrscheinlich ist es aber nicht, daß ein Redaktor, der in solcher Weise arbeitet, wie die JE-Theorie voraussetzt, einen ganzen Vers als Korrektur seiner Vorlage verfaßt.

Natürlich muß die Antwort auf die Frage des Moses V. 13 sein, daß der Gott der Väter Jahve heißt. Diese Antwort wird durch V. 15 gebracht. Der Inhalt von V. 15 schließt sich obendrein genau dem Inhalt der Frage an. V. 14 aber nimmt auf den Inhalt der Frage keinen Bezug. Moses sagt: Wenn ich nun zu den Söhnen Israels komme und ihnen sage: der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt, und sie mich dann fragen: wie heißt er? was soll ich ihnen da sagen? Darauf paßt vorzüglich die Antwort: so sollst du den Söhnen Israels sagen: Jahve, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt; das ist mein Name in Ewigkeit und meine Benennung von Geschlecht zu Geschlecht. V. 14 mit dem wiederholten ויאמר offenbart den Namen nicht als Namen des Gottes der Väter, wie durch V. 13 gefordert wird. V. 15 ist deshalb als die Antwort auf V. 13 zu betrachten und nicht V. 14.

Dieser Vers ist eine durch V. 12 hervorgerufene gelehrte Bemerkung, welche in den Text aufgenommen wurde und den Einschub des Wörtchens עוד im Anfang von V. 15 zur Folge hatte. Bekanntlich hat man den Gottesnamen zu magischen Zwecken in allen möglichen Kombinationen und Verstellungen verwendet. Offenbar haben die jüdischen Gelehrten sich den Text des AT. schon früh in Hinsicht auf diese Verwendung des Gottesnamens angesehen, und sie haben aus V. 12 auf einen Gottesnamen אהיה geschlossen. Der Text ויאמר כי אהיה עמך läßt sich übersetzen „und אהיה ist mit dir“. An diese Möglichkeit anknüpfend schrieb man V. 14. Das doppelte ויאמר des V. 14 weist darauf hin, daß der Vers nicht auf einmal entstand, sondern durch einen anderen Gelehrten erweitert wurde. Der erste Gelehrte spekulierte über den Namen אהיה, welchen er V. 12, entdeckte und erklärte diesen als אהיה אשר אהיה; der andere bemerkte, daß aus diesem Namen folgte, daß Moses den Auftrag erhalten haben müßte, diesen Namen den Israeliten zu nennen. Die durch diesen doppelten Einschub entstandene Inkongruenz ließ die eigentliche Beantwortung der Frage als überflüssig erscheinen. Die Einfügung des Wörtchens עוד rettete aber den Zusammenhang, wie man meinte.[1]

Die Erzählung verläuft nach V. 15 sehr regelmäßig.

## Exodus 4.

4, 1—18 schließt sich an das in Kap. 3 Erzählte gut an. Nur beweist hier V. 9, daß die übliche Theorie der Quellenscheidung Schwierigkeiten hervorruft, die sie nicht zu lösen vermag.

„V. 9 ist schwerlich J (sagt Holzinger, Exod. S. 9), da nach J die Israeliten nicht am Nil, sondern in Gosen wohnen, auch sagt J Gen. 7, 22 (Exod. 14, 21) חרבה, nicht יבשה. Aber auch an E kann man nicht denken, da Mose auch hier Zeichen mit dem Stabe tut, wozu das Schöpfen nicht paßt. Auf P weist יבשה Gen. 1, 9 f. Exod. 14, 16. 22. 29; aber ein Zusammenhang, aus dem der Vers ver-

---

[1]) Auch P. Volz nimmt an, daß Exod. 3, 14 אהיה אשר אהיה Glosse ist. Er nimmt mit Arnold (The Divine Name in Exod. 3, 14, Journal of Bibl. Lit. 1905, 107—165, eine Abhandlung, welche mir leider nicht zugänglich war) an, daß ursprünglich Jahve dagestanden habe. „Dieses konnte hier nicht in die Vokale von Adonai umgewandelt werden, da es sich hier um die ausdrückliche Nennung eben des Namens Jahve handelte. Deswegen machte die scheue Ehrfurcht aus Jahve wenigstens Ehje, um den Gottesnamen selbst nicht aussprechen zu müssen“ (Mose, 1907, S. 98). Diese Erklärung der Glosse scheint mir ziemlich gezwungen. Sie nimmt an, der Inhalt von V. 14 sei dem Inhalt von V. 15 völlig gleich gewesen, was auch bei der Annahme, dieses Kapitel setze sich aus J und E zusammen, nicht wahrscheinlich ist. Welcher Redaktor hätte zweimal genau dieselbe Mitteilung niedergeschrieben?

schlagen sein könnte, fehlt, wenigstens weiß 6, 1—9 nichts von Beglaubigungswundern vor dem Volk. Es bleibt somit nur die Notauskunft eines Glossators, der sich nicht bei zwei Zeichen zum Ausweis beruhigte, sondern des Mundes dreier Zeugen bedurfte.“ Merkwürdigerweise beanstanden andere den Vers nicht. Holzingers Standpunkt ist aber sehr richtig. Er beweist nur, daß die Theorie dazu führen muß, einen Vers auszuscheiden, der den Zusammenhang nicht stört, und der sich keiner der Quellenschriften einverleiben läßt. Die Notauskunft, daß ein Glossator sich darüber beunruhigt hätte, daß Moses nur zwei Wunder zum Ausweis seiner göttlichen Sendung getan habe, ist sehr unwahrscheinlich, weil sich nicht einsehen läßt, warum der Glossator drei Wunder für nötig hielt.

4, 18 greift auf 3, 1 zurück. Es schließt die vorhergehende Erzählung in vorzüglicher Weise ab. Die JE-Theorie ruft auch hier die Schwierigkeiten hervor. 4, 1 – 18 muß zum Jahvisten gestellt werden wegen des Gottesnamens. Der Abschnitt bringt ausschließlich Jahve. Exod. 3, 1 schreibt aber Elohim. Man trennt deshalb V. 18 von der vorhergehenden Erzählung und schreibt den Vers E zu. Der Vers ist aber ohne 3, 16—4, 17 völlig unverständlich.

Die Kritik urteilt zu scharfsinnig, wenn sie auch 4, 17 aus dem Zusammenhange ausscheiden will. Sie bemerkt, daß nur in dem ersten von den in 4, 1—9 erwähnten Wundern der Stab erwähnt wird, und meint, daß Jahve hier also nicht zu Moses sagen kann: „Und nimm diesen Stab hier in deine Hand, mit welchem du die Wunder verrichten sollst.“ „Der Stab, der dem Moses hier übergeben wird, kann natürlich nicht der V. 2 ff. erwähnte Stab sein, denn es handelt sich hier um einen Zauberstab, den Moses bisher noch gar nicht besessen hat. Der Vers kann nur aus E stammen, denn nur in dieser Quelle spielt nachher der Stab Moses eine Rolle (vgl. 7, 17; 9, 23; 10, 13)“, so urteilt Bäntsch (S. 32). Die Abschnitte 7, 17 usw. schreiben aber Jahve und nicht Elohim, wie E es noch 13, 17 ff. tut! Die Wunder, auf welche 4, 17 zielt, sind nicht die Wunder, die Moses vor Pharao tun soll. Davon war bis jetzt mit keinem Worte die Rede, sondern von den Wundern, die den Israeliten zeigen sollen, daß Moses durch Jahve geschickt wird. Die Worte ואת המטה הזה lassen sich doch viel besser auf den einzigen bis jetzt erwähnten Stab beziehen, als auf einen Zusammenhang, von welchem uns auch nicht ein Buchstabe erhalten blieb. Die 4, 6. 9 erwähnten Wunder werden dort nicht vermittelst des Stabes getan, aber ihre Wiederholung kann sehr gut durch den Besitz des Stabes bedingt sein. Der 4, 2 ff. erwähnte Stab ist nach seiner wunderbaren Verwandlung natürlich ein Wunderstab geworden.

Das entspricht ganz dem Geiste der damaligen Anschauungen. Es wird sogar mit klaren Worten in dem von Bäntsch E zugeschriebenen Abschnitte 7, 15 gesagt: Nimm den Stab, der sich in eine Schlange verwandelt hat. Das kann nur auf 4, 2 ff. gehen, also auf J! Bäntsch scheidet zwar 7, 15 die betreffenden Worte „der sich in eine Schlange verwandelt hat“ aus und schreibt sie einem Redaktor zu. Diese Ausscheidung wird aber durch nichts gerechtfertigt. Inhaltlich und formell passen die Worte gut in den Zusammenhang. Wenn man sie ausscheidet, bleibt 7, 15 nur ein unverständliches המטה, das der näheren Bestimmung bedarf. Im vorhergehenden war nämlich von keinem Stabe die Rede. Man erwartet alsdann „und deinen Stab sollst du nehmen“. Eben die von Bäntsch angeführten Stellen sprechen also gegen seine Aufstellungen. 4, 17 läßt sich nicht ausscheiden. Wir dürfen annehmen, daß in 3, 1—4, 18 ein Stück aus einem Gusse vorliegt, das promiscue Jahve und Elohim schreibt.

4, 19 läßt sich mit dem Vorhergehenden in keiner Weise verbinden. Der Vers berichtet in selbständiger Weise über die Rückkehr des Moses, und weiß offenbar nichts von dem in 3, 1—4, 18 Erzählten. Sonderbarerweise wird der Jahve gebrauchende Vers von Wellhausen zu E gestellt (S. 73). Er verbindet V. 18 mit V. 20. Mit Recht folgen andere ihm nicht. Bäntsch, Holzinger u. a. verbinden V. 19 und 20. V. 18 setzt voraus, daß Moses allein zurückkehrt (אשובה). V. 20 zieht er mit Frau und Kindern nach Ägypten. Die Worte 20[b] „und er nahm den Gottesstab mit sich“ schließen sich an an 4, 18, denn die Worte „Und er kehrte nach Ägypten zurück“ (V. 20) sind abschließend. Die VV. 25. 26 gehören zu 19 und 20[a], weil Sippora und ihr Sohn den Moses begleiten. V. 26[b] „sie sagte damals Blutbräutigam wegen der Beschneidung“ verrät sich durch den Stil als eine in den Text hineingetragene gelehrte Bemerkung, welche dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist.

Die VV. 27—31 dagegen schließen an bei 4, 18. 20[b], weil sie auf 4, 15 zurückgreifen. 4, 27 zeigt wieder, daß Jahve und Elohim in demselben Abschnitte vorkommen, ohne daß man einen Grund finden könnte, die Einheitlichkeit des Abschnittes anzuzweifeln. Die Quellenscheidung schreibt die Verse JE zu, d. h. sie meint, daß sie in irgend einer Weise aus den Schriften von J und E zusammengebracht seien. Wenn sie aber versucht, einen bestimmten Teil dieser Verse einer dieser Schriften zuzuweisen, dann zeigt es sich, daß dies unmöglich ist. Bäntsch sagt, daß V. 27 wegen der Erwähnung Aarons und הר האלהים aus E ist (l. c. S. 36). Derselbe Vers fängt aber an mit „und Jahve sagte zu Aaron“. Wenn Aaron

zu E gehört, muß man also annehmen, daß bei der Bearbeitung die einleitenden Worte „und Elohim sagte zu Aaron“ geändert wurden in „und Jahve sagte zu Aaron“, sonst läßt sich der Berg Elohims am Schluß des Verses nicht erklären. Wenn dies der Fall gewesen wäre, hätte der Redaktor ohne Zweifel auch den zweiten Elohim in Jahve geändert. Wir können Wellhausen nur beistimmen, daß „V. 27—31 zu gleichartig und geschlossen sind, als daß man V. 27 E zuweisen könnte“ (Comp. S. 73).

Wellhausen meint, daß Aaron in diesen Versen „erst durch den Redaktor — wenn auch vielleicht auf Grundlage von E — eingeführt ist“. Nach dem oben über 4, 1—18 Bemerkten kann dies uns nicht wahrscheinlich vorkommen, denn 4, 14 berichtet über Aaron in einem geschlossenen, Jahve gebrauchenden Zusammenhang. Bäntsch und Holzinger meinen aus V. 30 beweisen zu können, daß Aaron in diesen Abschnitt eingetragen wurde. Sie bemerken, daß das Subjekt von V. 30[b] natürlich Moses ist. Aaron wird aber im Anfang des Verses genannt, und V. 30[b] scheint jetzt sein Subjekt verloren zu haben. Hieraus schließen sie, „daß Aaron hier eingetragen und der ganze Text danach überarbeitet ist“ (Holzinger S. 9). Der Bearbeiter hat versäumt, משה als Subjekt hinter ויעש einzusetzen, und ist so sein eigner Verräter geworden (Bäntsch S. 37). Mit Recht hat Wellhausen sich an diesem Vers nicht gestoßen. Nachdem Moses unmittelbar vorher erwähnt war, braucht das Subjekt bei ויעש in diesem Zusammenhange nicht näher bezeichnet zu werden. Der Zusammenhang von V. 30 ist tadellos „Und Aaron sprach alles, was Jahve zu Mose gesagt hatte, und er verrichtete die Wunderzeichen vor dem Volke“, ist für jeden Leser des Kapitels vollkommen klar. Für denjenigen, der meint, daß hinter ויעש das Subjekt nicht vermißt werden kann, liegt eine andere Erklärung viel näher, als die komplizierte Vermutung, welche vergeblich an den geschlossenen Zusammenhang rüttelt. Es läßt sich nämlich leicht erklären, daß hinter ויעש das Subjekt הוא beim Abschreiben ausgefallen ist, weil dieses den ersten Konsonanten von האתת ähnlich ist.

Die VV. 21—23 zersprengen den Zusammenhang zwischen den VV. 19, 20[a] und 24—26. Inhaltlich hängen sie mit dem 4, 1—18 Erzählten nur lose zusammen und formell verraten sie sich als spätere Erweiterung des Textes. Die Erzählung hat nur gesprochen von den Wundern, welche den Moses als Gottesgesandten vor den Israeliten legitimieren sollen. Hier wird aber durch Jahve zu Moses gesagt, daß er sämtliche Wunder vor Pharao verrichten muß, daß Jahve das Herz Pharaos verstocken wird und schließlich seinen erstgeborenen Sohn töten wird, weil er sich weigert Israel, den erstgeborenen Sohn Jahves, ziehen zu lassen. Diese Verse sind offen-

bar kein ursprünglicher Bestandteil dieser Erzählung, die über den zaghaften Moses berichtet, der sich sogar seiner Sendung zu den Israeliten zu entziehen versucht. Die einleitenden Worte „Und Jahve sagte zu Moses: Wenn du gehst, um nach Ägypten zurückzukehren, sollst du alle diese Wunder, die ich in deine Hand gegeben habe, vor Pharao verrichten“ sind in sich selbst unmöglich. Moses kann die Wunder nur vor Pharao, wenn er in Ägypten ist, verrichten, nicht, wenn er geht, um zurückzukehren. Hier redet offenbar ein Gelehrter, der in dem bisher Erzählten vermißt, was er aus dem Folgenden kennen gelernt hat. Er weiß aus Kap. 7—10, daß Moses vor dem Pharao Wunderzeichen verrichtet vermittelst des Stabes. Er meint, daß Moses diese Macht auch am Horeb erhalten haben muß, und trägt sie deshalb nach. Er schreibt den Stil des Nachtrags. Es leuchtet ein, daß 4, 21 בלכתך unmöglich ist, wie oben bemerkt wurde. „Wenn du gehst“ paßt auch nicht, nachdem Moses V. 18. 20[b] und V. 19 schon gegangen ist. Der Vers muß ursprünglich בלכתו gebracht haben „Und Jahve sprach zu Moses, als er ging, um nach Ägypten zurückzukehren“. Nur in diesem Falle ergibt es einen verständlichen Sinn. Das ist aber der Stil des Nachtrags. Als der Nachtrag in den Text aufgenommen wurde, hat man in Hinsicht auf den Kontext, welcher Jahve immer in zweiter Person zu Moses reden läßt, בלכתו verschlimmbessert in בלכתך.

Exod. 4 bringt uns also zwei Vorstellungen. Die eine berichtet ausführlich über die Theophanie am Horeb und läßt Moses allein nach Agypten zurückkehren (4, 18), im Besitz seines Zauberstabes. Die andere erzählt nur, daß Moses in Midian von Jahve Befehl erhielt, nach Ägypten zurückzukehren, und daß er mit Frau und Sohn hinzieht. Diese letzte Vorstellung hängt zusammen mit 2, 21, dem Bericht über die Verheiratung des Moses.

Wir erinnern uns jetzt, daß der Text 2, 25 auf einmal abbricht. Der Abschnitt 3, 1—4, 18 unterbricht den Zusammenhang, welcher zwischen 1—2, 25 und 4, 19. 20[a]. 25. 26 besteht, und ist offenbar in diese Erzählung eingetragen, um zu berichten, in welcher Weise der 4, 19 erwähnte Ruf an Moses ergangen war. Die VV. 3, 14 und 4, 21—23 sind spätere Bemerkungen von Gelehrten.

## Exod. 5.

5, 1—6, 1 bietet auch keinen Stoff, der sich einer Sektion willig hergibt. Wellhausen sagt, dieser Abschnitt „ist wohl im ganzen aus J entlehnt“. Er verzichtet auf eine Scheidung der Quellen. Bäntsch hat versucht, mit der Hilfe des Redaktors die Trennung durchzuführen. Holzinger aber hat es nicht gewagt, im Einzelnen

zu scheiden. Seine Bemerkungen S. 17 beweisen, daß er Schwierigkeiten auf allen Seiten begegnete, sobald er versuchte, auf J und E zu verteilen.

Bäntsch stellt 5, 1. 2. 4 zu E und 5, 3. 5. zu J. V. 3 hängt zusammen mit V. 1 und 2. Nachdem Pharao V. 2 gesagt hat, er kenne Jahve nicht, sprechen Moses und Aaron V. 3 „der Gott der Hebräer ist uns begegnet“ und sie begründen ihr Gesuch mit der Bemerkung, Jahve könnte sie heimsuchen mit Pest oder mit dem Schwerte, wenn das (V. 1 von ihm befohlene) Fest nicht gefeiert würde.

Bei V. 5 bemerkt B. „Nach V. 4 erwartet man, daß Moses und Aaron sich entfernt haben; auch daß Pharao von neuem redend eingeführt wird, beweist für eine andre Quelle.“ Er hat aber m. E. den Sinn von V. 5 nicht verstanden. Er übersetzt „Pharao aber sprach: Es gibt doch wahrlich schon genug Gesindel im Lande, und ihr wollt sie noch von ihren Fronarbeiten feiern lassen?“ Bei dieser Übersetzung hängt die Verschärfung der Fronarbeiten, über die V. 6 f. berichten, nicht mit dem in V. 5 Gesagten zusammen. V. 5 ist auch in sich selbst unverständlich. Der Wunsch von Moses und Aaron, die Hebräer ein Fest in der Wüste feiern zu lassen, kann in keiner Weise als gefährlich erscheinen, weil die Zahl des Gesindels im Lande groß ist. Diese letzte Tatsache läßt sich mit dem Wunsche nicht zu einem guten Zusammenhange verbinden. Deshalb hat man vorgeschlagen zu lesen: „Sie (d. h. die Hebräer) sind jetzt schon zahlreicher als die Landesbevölkerung.“[1]) Diese Lesung wird aber dem Sinne von עם הארץ nicht gerecht. Das ist wohl schwerlich eine Bezeichnung der Ägypter.

Man hat bei der Exegese von V. 5 auszugehen von der Art der den Hebräern auferlegten Arbeit. Sie müssen täglich eine bestimmte Zahl Ziegel abliefern, d. h. die hebräische Bevölkerung als Ganzes hatte dafür zu sorgen, daß die bestimmte Zahl angefertigt wurde. Die Zahl war natürlich unter Berücksichtigung der Zahl der Arbeiter festgesetzt worden. Aus V. 7ff. geht deutlich hervor, daß die ganze Bevölkerung für eine bestimmte Zahl verantwortlich war. Pharao meint, daß die Zahl der Ziegel zu gering ist im Verhältnis zu der Zahl der Arbeiter. Infolgedessen haben sie freie Zeit. Um diesem Übelstand abzuhelfen, wird kein Stroh mehr verabreicht. Die Bevölkerung ist zahlreich genug, dieses selbst zusammenzulesen. V. 5 redet Pharao nicht zu Moses und Aaron, sondern zu seinen Dienern: Das Volk des Landes (d. h. die Hebräer) ist jetzt zahlreich, und ihr lasset sie Ruhe haben von ihrer Arbeit. עתה be-

---

[1]) Man ändert עם in מעם.

weist, daß auf andere Verhältnisse zurückgeblickt wird. Früher war das Volk weniger zahlreich. Subjekt des והשבתם sind die in V. 6 erwähnten Beamten. Die neue Rede Pharaos ist also kein Beweis für eine andere Quelle, wie B. meint.

5, 1—6, 1 hängt zusammen mit 3, 18ff. und ist deshalb mit 3, 1—4, 18. 20[b]. 27—31 zu verbinden.

4, 19. 20[a]. 24—26 findet seine Fortsetzung in 6, 2 ff.

## Exod. 6, 2ff.

Es braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden, daß Exod. 6, 2 ff. mit der vorhergehenden Erzählung in Widerspruch steht. Nachdem Jahve sich dem Mose Exod. 3, 6. 13 f. als den Gott der Väter offenbart hat, kann Exod. 6, 2 diese Offenbarung nicht noch einmal als etwas ganz Neues bringen. Moses redet 6, 9 selbst zu den Israeliten. Er hat aber 4, 10 ff. behauptet, nicht reden zu können, und 4, 14 f. hat berichtet, daß Aaron zu den Israeliten reden würde. Exod. 6, 2ff. kann also nicht die Fortsetzung sein des mit Exod. 4, 10ff. zusammenhängenden Abschnittes 5, 1—6, 1.

Exod. 6, 2—7, 7 wird allgemein zu P gestellt. 6, 2. 3 ist sozusagen die Zentralstelle der Priesterschrift. Wir haben früher bemerkt (Comp. der Genesis. A. Stud. I S. 7. 17), daß aus Exod. 6, 3 folgen müßte, daß die Priesterschrift bis auf Exod. 6, 3 den Gott Israels El Schaddai nannte. Bekanntlich ist dies nicht der Fall. Die Bestandteile der Priesterschrift in der Genesis gebrauchen durchgehend Elohim. Wir sahen, daß zwei von den fünf Stellen, an welchen El Schaddai vorkommt (Gen. 28, 3; 43, 14), unter אל שדי den persönlichen Schutzgott Isaaks und Jakobs verstehen. Dort ist also El Schedi (El mein Herr) zu lesen statt El Schaddai. Der Autor von Exod. 6, 3 hat diesen ihm aus der Volkstradition bekannten El Schedi verwechselt mit dem Donnergott Schaddai. Jahve war der Gott, der sich in Sturm und Ungewitter offenbarte. Schaddai war also eigentlich nur ein anderer Name für Jahve. Man mag über die Aufstellungen denken wie man will, man wird jedenfalls einräumen müssen, daß Exod. 6, 3 nicht stimmt zu dem Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis, und daß der Vers als Teil der Priesterschrift Rätsel aufgibt, die die Quellenscheidung nicht zu lösen vermag.

Man behauptet, daß 6, 2ff. anschließe an 1, 1—5. 6. 13. 14; 2, 23—25. Bei dieser Annahme hat die Priesterschrift Moses bisher noch nicht genannt. Er tritt hier auf einmal als eine bekannte Persönlichkeit hervor. Man weiß nicht, ob man P eine solche Art von Erzählen zuschreiben darf oder nicht. Bäntsch meint, daß die Geburt des Moses und seine Schicksale in der ursprünglichen Priesterschrift wahrscheinlich nur kurz berichtet waren. Der Redak-

tor von JEP hat diesen Teil der P-Schrift also fortgelassen. Wellhausen meint, man könne P eben alles zumuten und schreibt „die Erwartung, den Mose erst eingeführt zu sehen, ist bei Q(P) nicht berechtigt“ (Comp. S. 64).

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Redaktor, der 1, 13. 14 aus der P-Schrift entnahm (eine unbedeutende Mitteiluug ohne Inhalt im Vergleich zu der mehr konkreten Schilderung der Sklavenarbeit bei J und E), einen Bericht über Moses Geburt und Schicksale fortgelassen hätte. Auf der anderen Seite aber stimmt es schlecht zu dem dem P zugeschriebenen Sinn für Ordnung und System, daß er Moses auf einmal als eine bekannte Persönlichkeit hervortreten läßt.

Man bemerkt mit Recht, daß 6, 5 inhaltlich zurückgreift auf 2, 24. In beiden Versen ist von der נאקה der Israeliten die Rede. Wir haben 2, 24 als Schluß von dem in Kap. 1 und 2 Erzählten erkannt und meinten, es mit 4, 19 usw. verbinden zu müssen. Die Fortsetzung dieser Verse liegt 6, 2 ff. vor. Nachdem Ṣippora den Moses durch die Beschneidung ihres Sohnes gerettet hat, offenbart Jahve sich ihm als der Gott der Väter. Die Quintessenz von 6, 2 f. ist nicht, daß Jahve seinen Namen Jahve offenbart, sondern daß er Moses belehrt, daß er der Gott der Väter ist.

Sprachlich ist der Abschnitt als priesterliches Stück auch verdächtig. P. nennt die Sklavenarbeit der Hebräer 1, 13. 14; 2, 24 עבדה. E redet 1, 11 von סבלת. Dieses Wort wird aber hier 6, 6. 7 auch gebraucht anstatt des P-Wortes.

Der Abschnitt 6, 13—28 ist aus einem anderen Zusammenhange in den Text aufgenommen worden. 6, 13 ist nach V. 11 f. überflüssig und steht inhaltlich mit diesen Versen in Widerspruch. V. 11 befiehlt Jahve Mose zu Pharao zu gehen. Mose weist darauf hin, daß er ein sehr schlechter Redner ist. Alsdann spricht Jahve 7, 1, er wolle ihm Aaron als „Propheten“ geben. 6, 13 kann Jahve also nicht Mose und Aaron befehlen, zu Pharao zu gehen. Der Vers läßt sich mit 5—6, 1 ebenfalls nicht verbinden. Mose und Aaron haben dort schon getan, was 6, 13 befohlen wird. Man schreibt den Vers darum einem Redaktor zu. Dieser kann den Vers nicht geschrieben haben, weil er eben als Redaktor immer bestrebt ist, zu glätten und zu harmonisieren. Hier aber gerät er mit seinem Stoffe in Widerspruch. Man hat an den Redaktor gedacht, weil man 6, 14—25 P zuschrieb und 6, 26—30 ebenfalls von dem Redaktor herleitete. 6, 14—25 verweigern es jedoch, sich P einverleiben zu lassen, trotz ihres genealogischen Inhaltes. „Die Genealogie ist mit Gewalt hierhergezogen. Wo sie früher in P gestanden, ist schwer zu sagen“ (Bäntsch, l. c. S. 48). Die Unmöglichkeit, den Abschnitt

bei P unterzubringen, während der vorhergehende und der folgende Abschnitt von P herrühren, beweist, daß man mit der Erklärung des Abschnittes als P-Stück auf dem Holzweg ist. Es ist auch nicht möglich, 6, 26—30 als Arbeit des Redaktors zu fassen, denn diese Verse sind nicht einheitlich. 6, 28 bricht der Text auf einmal ab. „Und es geschah am Tage, als Jahve in Ägypten zu Mose redete . . . .“ Was damals geschah, vernehmen wir nicht. 6, 29 ist ein neuer Anfang „Und Jahve redete zu Mose: ich bin Jahve.“ Sonderbarerweise verbinden Übersetzer und Kommentatoren V. 28 und 29; diese Verbindung hat keinen Sinn. Durch eine freie Übersetzung setzt man sich über die Lücke hinweg. Man braucht den Text aber nur wortgetreu zu übersetzen, um einzusehen, daß zwischen V. 28 und V. 29 eine Lücke ist. Die Arbeit des Redaktors ist eine viel einfachere gewesen. Er hat den Zusammenhang mit 7, 1 wieder hergestellt, indem er V. 11. 12 fast wörtlich wiederholt. Hieraus geht hervor, daß der ganze Abschnitt 6, 18—28 auf einmal in den Text aufgenommen wurde. Der Abschnitt stammt aus einer Schrift, welche über den Auszug in anderer Weise berichtete. Die Soferim waren nicht gewohnt, sehr genau zu arbeiten. Wenn sie etwas in den Text aufzunehmen wünschten, schossen sie öfter über das Ziel hinaus, indem sie Einleitung und Schluß der betreffenden Verse mit aufnahmen (siehe z. B. Esra 2—3, 1 und Neh. 7, 6 bis 8, 1).

Die Schrift, der dieser Abschnitt entnommen wurde, war vielleicht auch schon überarbeitet worden. 6, 14 fängt an, die Familienhäupter des Volkes aufzuzählen, die Mose und Aaron aus Ägypten herausführen müssen. 6, 14—16[a] stimmt fast wörtlich überein mit Gen. 46, 9—11; 6, 16—25 bringt eine Genealogie Levis, der von anderer Herkunft ist als 6, 14. 15, weil das Lebensalter Levis und seiner Nachkommen erwähnt wird, was 6, 14. 15 bei Ruben und Simeon und Gen. 46, 9 ff. nicht der Fall ist. In der Genealogie Levis ist die Angabe der Nachkommen Aarons offenbar Hauptsache. Von den Nachkommen Gersoms und Meraris werden nur ihre Söhne genannt. In Kehats Genealogie wird bei Hebron gar keine Nachkommenschaft erwähnt, bei Uzziel werden drei Söhne aufgezählt, bei Jizhar diejenigen Enkel, die Söhne Korahs sind, bei Amram aber wird ein Urenkel genannt, nämlich Pinehas ben Eleasar ben Aaron. Von Moses Nachkommen ist gar nicht die Rede. Die Genealogie stammt also aus Kreisen der jerusalemischen Priester. Die Nachkommen des Moses waren mit dem Heiligtume in Dan verbunden (Jdc. 18, 30). Es ist darum wohl nicht zufällig, daß seine Söhne nicht genannt werden. Die Genealogie bezweckt also die Herkunft der Aaroniden zu berichten. Damit hat aber V. 14. 15

nichts zu tun, und diese Herkunft steht in keinem Zusammenhang mit V. 13. Wenn der Abschnitt verfaßt wäre, um über die Abstammung von Mose und Aaron aufzuklären, hätten die Nachkommen der anderen Söhne Levis und von Aaron selbst nicht aufgezählt werden können. 6, 16 ff. unterbrechen also in dieser Schrift die Aufzählung der israelitischen Familienhäupter, welche einmal vor V. 28 vorangegangen sein muß. Es ist natürlich auch möglich, daß die Verdrängung des letzten Teiles der V. 14 angefangenen Aufzählung der Familienhäupter erst stattgefunden hat, als der Abschnitt schon in unseren Text aufgenommen worden war. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten läßt sich nicht entscheiden. In dem letzten Falle beabsichtigte der erste Abschreiber die Familienhäupter zu nennen, der zweite aber wünschte über Moses und Aarons Abstammung zu berichten, schreibt dabei aber mehr ab, als für seinen Zweck nötig war, wie das mehr vorkam. Der Stil von V. 26. 27 „das sind usw.“ ist der Stil des Kommentators (cf. Gen. 15, 2; 36, 1).

## Exod. 7—11.

7, 1 setzt 6, 12 fort. Die Darstellung der Ereignisse, welche hier vorliegt, ist von derjenigen, welcher Exod. 4, 15 f. angehört, verschieden. Dort wird Aaron schon am Gottesberge als „Mund“ des Moses erwählt. Hier findet dies erst in Ägypten statt. Abschnitte, welche mit Exod. 4 zusammenhängen, finden wir in diesen Kapiteln vereinigt mit Perikopen, welche mit 6, 2 ff. zu verbinden sind. Es ist aber nicht möglich, die Spuren dreier Darstellungen nachzuweisen, wie die Vertreter der neueren Urkundenhypothese versucht haben.

Die Erzählung verläuft regelmäßig bis 7, 14. In 7, 1—13 treten Moses und Aaron vor Pharao. 7, 14—18 und 7, 19 stehen deutlich zwei Berichte über dasselbe Wunder nebeneinander. 7, 14—18 greift zurück auf 4, 1 ff., weil der Stab, mit dem Moses den Nil schlagen muß, bezeichnet wird als der Stab, der in eine Schlange verwandelt wurde. 7, 19 wird die Verwandelung des Wassers in Blut durch den 7, 9 erwähnten Stab Aarons bewirkt. Nach 7, 17 f. wird nur das Wasser des Nils in Blut verwandelt werden. 7, 19 aber muß Aaron seinen Stab erheben über alle Ströme, Kanäle, Teiche und Wasserbehälter. Alles Wasser wird zu Blut werden, sogar das Wasser in den Bäumen und den Steinen, d. h. der Saft der Bäume und die Quellen.[1]) 7, 20 erwähnt nur die Wasser des Nils. Es

[1]) Man übersetzt ובעצים ובאבנים durch „selbst in den hölzernen und steinernen Gefäßen“. Diese Bedeutung würde „Holz“ und „Stein“ nur hier haben. Mit Recht wundern sich die Kommentatoren über hölzerne Wasser-

greift also auf 7, 14—18 zurück. 7, 24 weiß nichts davon, daß alle Wasser in Blut verwandelt wurden, denn die Ägypter bekommen Trinkwasser, indem sie Brunnen graben. Es liegen hier also zwei Vorstellungen vor, welche miteinander im Widerspruch stehen. Die ersten Worte von 7, 20 sind zu 7, 19 zu ziehen. Daran muß sich 7, 22 angeschlossen haben. Die ägyptischen Zauberer verstehen die Verwandlung des Wassers in Blut gerade so gut wie Moses und Aaron, wie sie auch schon vorher 7, 12 das Stabwunder nachgeahmt hatten.

Es sind also auf der einen Seite zu verbinden 7, 1—13. 19. 20[a]. 22 und auf der anderen Seite 7, 14—18. 20[b]. 21. 23—25. Diese letzten Verse stellt man zu J. Sie bilden einen geschlossenen Zusammenhang, und es ist nicht möglich, einen Teil für E auszuscheiden, wie es Bäntsch nach dem Beispiel Wellhausens (Comp. S. 66) versucht hat. Er schreibt V. 15 E und V. 16 J zu und meint, J habe berichtet, daß Moses die Verwandelung des Wassers ohne Stab bewirkte, E dagegen bringe den Zauberstab hinein. Er meint aus 7, 25 „das dauerte eine volle Woche von dem Tage an gerechnet, an dem Jahve den Nil geschlagen hatte“ schließen zu müssen, daß 7, 25 eine Version ohne Stab voraussetzt. 7, 17 hat jetzt ein menschliches Subjekt, denn die Worte: ich schlage „mit dem Stabe in meiner Hand“ können nicht auf Jahve gehen. Deshalb schreibt er diesen Teil von V. 17 E zu. Diese Bemerkungen bleiben aber dem Geiste der Erzählung fremd. Gott, Offenbarungsvermittler und Stab sind für die religiöse Anschauung dieser Zeit eins. Moses handelt nicht, sondern Jahve handelt durch Mose. Der Stab bewirkt die Wunder nicht, sondern Jahve tut es vermittelst des Stabes. Wenn man diese Erzählung exegetisiert aus den damaligen religiösen Ansichten heraus, hat man keine Freiheit, die Worte הכות יהוה in 7, 25 zu pressen und daraus auf eine andere Vorstellung zu schließen. Die Vermutung von Bäntsch, daß bei J ursprünglich von einer Blutverwandlung wohl gar nicht die Rede war, sondern nur von einer Fischpest (l. c. S. 61), läßt sich aus dem Texte gar nicht wahrscheinlich machen. Bäntsch versucht auch nicht, den Beweis zu erbringen. Man meint nun einmal, daß man es mit der Arbeit dreier Schriftsteller zu tun hat, und ist deshalb immer bereit zu trennen und zu verteilen, auch wenn der Text dazu nicht die geringste Veranlassung bietet. Wie es hier mit der

---

behälter im an Holz armen Ägypten. Nach „im ganzen Lande“ ist diese Erwähnung der Gefäße schlecht passend. Die Worte sind hier im gewöhnlichen Sinne zu fassen. Sogar das Wasser in den Steinen, die Quellen und der Saft der Bäume wird zu Blut.

Scheidung von J und E steht, ersieht man aus den Worten Holzingers (S. 22) „doch ist für die Analyse alle Zurückhaltung geboten".

Über die Froschplage liegt gleichfalls ein Doppelbericht vor. Der kürzere Bericht 8, 1—3 hat, wie es scheint, einige Worte aus dem anderen Bericht verdrängt. Er gehört zu 7, 8—13 und 7, 19, denn auch hier wird das Wunder durch den Stab Aarons bewirkt und sind die ägyptischen Zauberer imstande, das Wunder nachzumachen. Wahrscheinlich waren die verdrängten Worte den letzten Worten von V. 3 ähnlich. Jetzt fehlt zwischen der Ankündigung der Plage und der Bitte Pharaos, die Plage aufhören zu lassen, das Eintreten der Plage. Das wird berichtet 8, 1—3. Wenn wir den Abschnitt 7, 26—8, 11 an sich betrachten, stören 8, 1—3 den Zusammenhang allerdings nicht, aber die Verwandtschaft von 8, 1—3 mit 7, 8—13 und 7, 19. 22 beweist, daß der jetzige Zusammenhang nicht der ursprüngliche ist. Der Bericht der Erfüllung, welcher verdrängt wurde, wird kurz gewesen sein. 8, 20 wird die Erfüllung der Androhung auch in sehr kurzer Form berichtet. Die betreffenden Worte sind wahrscheinlich dadurch weggefallen, daß sie übereinstimmten mit V. 3[b], mit Ausnahme des את vor הצפרדעים. Die Handschrift, welche der LXX-Übersetzer benutzte, hat diese Worte noch gehabt, allerdings an falscher Stelle untergebracht, in V. 2 zwischen מצרים und ותעל. Man hat nicht versucht, hier die Spuren eines E-Berichts aufzutreiben. Die letzten Worte von 8, 11 aber schreibt man P zu. Sie stimmen überein mit den Schlußworten von 7, 13. 22 und müssen darum ursprünglich unmittelbar auf 8, 3 gefolgt sein.

8, 12—15 gehört demselben Zyklus an wie 8, 1—3. In Kap. 9 gehört der Abschnitt 9, 8—12 dazu. Diesmal gelingt es den ägyptischen Zauberern nicht, die Wunder nachzumachen.

Die Perikopen 8, 16—9, 7 und 9, 13—10, 29 enthalten keine weiteren P-Stücke. Sie wollen sich aber der JE-Theorie nicht fügen. Vergeblich hat man versucht, zwei Vorstellungen herauszuschälen. Jedesmal, wenn man eine Spur von E zu entdecken vermeinte, wurde dieselbe sofort wieder unsichtbar, trotzdem daß der Gottesname Elohim sogar an zwei Stellen erscheint. Exod. 9, 28 bringt Elohim, 9, 30 Jahve Elohim. Pharao, der Moses und Aaron ersucht hat, zu Jahve zu beten, nennt die Donnerschläge „Stimme Elohims". Holzinger bemerkt richtig, daß dies auf E weist. Warum wird E aber hier und 9, 30 Elohim schreiben und sonst in den ihm zugeschriebenen Abschnitten immer Jahve gebrauchen?

Wellhausen räumt ein, daß der Redaktor seine beiden Vorlagen sehr eng miteinander verwoben hat. Er meint aber, wenigstens einen Unterschied zwischen J und E aufweisen zu können. „Der

wichtigste Unterschied ist der, daß in dem einen Bericht Mose die Plagen mit seinem Stabe herwinkt, dagegen in dem anderen vom Stabe Moses gar nicht die Rede ist, sondern Jahve allein und unmittelbar die Wunder wirkt. Damit hängt eng zusammen, daß dort die Ankündigung der Plagen in der Regel fehlt, die hier jedesmal ihrem wirklichen Eintritt vorausgeht. Denn wenn Mose sie selbst zuwege bringt, so kann kein Zweifel entstehen, woher sie rühren; wenn sie dagegen ohne sein Zutun hereinbrechen, so muß er sie vorher ankündigen, damit man sehe, sie kommen nicht von ungefähr, sondern von Jahve.“

Bei der Froschplage 7, 26—29; 8, 4—11[a], der Stechmückenplage 8, 16—28, der Viehpest 9, 1—6 ist von dem Stabe nicht die Rede. Wir sahen aber schon, daß der Stab sich aus dem J zugeschriebenen Abschnitte 7, 14 ff. nicht ausscheiden läßt. In den Berichten über den Hagel und die Heuschrecken 9, 13—35; 10, 1—20 finden wir die Ankündigung der Plage und die Bewirkung derselben vermittelst des Stabes. In dem Bericht über die Finsternis fehlt die Ankündigung und wird der Stab erwähnt. Gerade in diesem Abschnitt aber wird zurückgegriffen auf die Verhandlungen, die sich der Ankündigung der Heuschreckenplage anschließen. 10 f. weigert sich Pharao, die Israeliten mit ihren Kindern ziehen zu lassen. 10, 24 gibt er nach. Die Kinder dürfen mitgenommen werden, nur das Vieh muß zurückbleiben. Deshalb versucht man 10, 24—26 auszuscheiden. Wenn man sie ausscheidet, kann man sie aber nirgends unterbringen, weil sie sich mit keinem Bestandteil von J verbinden lassen. Wellhausen hat diese Verse deshalb nicht aus dem Zusammenhange gelöst. Er schreibt 10, 21—27 E zu und behauptet, daß diese Quelle hier „rein und nicht mit J vermengt erscheint“ (S. 68). Der Zusammenhang ist 10, 21—27 tadellos und berechtigt zur Verteilung auf J und E nicht. Weil man dem wird zustimmen müssen, wird man auch einräumen müssen, daß 10, 21—27 nicht aus anderer Quelle stammen können als 10, 11 f.

Auch die Beweisgründe, die Wellhausen c. s. für J und E in 9, 22 ff. und 10, 12 ff. beibringt, sind nicht überzeugend. „Während in der Aussage 9, 13—21 der Stab Moses nicht erwähnt wird, erscheint er dagegen in der Ausführung V. 22 f. Man sieht aber hier der Erzählung an, daß sie überfüllt und in Unordnung ist. In V. 23 heißt es erst ‚Jahve gab Hagel‘ und gleich darauf wieder ‚Jahve ließ Hagel regnen‘ und in V. 24 unterbrechen die Worte ואש מתלקחת בתוך הברד die notwendige Verbindung zwischen ויהי ברד und כבד מאד in störender Weise. Nach V. 18 ist J aus V. 22—24 folgendermaßen auszuschälen: ‚und am folgenden Tage da ließ Jahve Hagel regnen über alles Kraut des Feldes in Ägyptenland, und es

ward ein sehr schwerer Hagel, desgleichen nicht gewesen war in Ägypten, seit es einem Volke gehörte.“ Dazu ist zu bemerken, daß die unzweifelhaft jahvistischen Teile der Erzählung V. 33. 34 nicht nur auf den Hagel, sondern auch auf das Ungewitter Bezug nehmen. Es ist also nicht möglich, die Donnerschläge und das dazu gehörende Feuer für E in Anspruch zu nehmen und aus den V. 22—24 einen Bericht auszuscheiden, welcher nur den Hagel nennt, wie es Wellhausen tut. V. 23 ist übrigens durchaus nicht in Unordnung. 23[a] beschreibt die Folgen, die eintreten, als Moses seinen Stab erhebt, in allgemeiner Weise. Die Worte „und am folgenden Tage“ kommen im Text gar nicht vor und werden ganz willkürlich durch Wellhausen eingeschoben. Der Handlung ist nach V. 18 am Tage nach der Ankündigung anzusetzen. Alsdann weiß Jahve, ob Pharao seinem Befehle, die Israeliten ziehen zu lassen, gehorcht oder nicht. Die Wiederholung, auf welche W. die Aufmerksamkeit lenkt, erklärt sich aus einem Versehen eines Abschreibers, der statt ברק Blitz das hier häufig vorkommende ברד Hagel schrieb. Die Worte „und das Feuer traf die Erde“ beweisen, daß im Vorhergehenden nicht nur von Donnerschlägen, sondern auch vom Blitz die Rede gewesen sein muß. Die Worte „und Blitzstrahlen mitten im Hagel“ erklären sich viel besser als eine Bemerkung zum Text, denn als Einschub aus anderer Quelle. (Der Beweis, daß spätere Gelehrte Bemerkungen zu dieser Erzählung geschrieben haben, liegt eingestandenermaßen in den VV. 9, 31. 32 vor. Sie berichten, daß nicht das ganze Gewächs Ägyptens vernichtet worden war, und sind von Holzinger und Bäntsch richtig erkannt als Glosse. Die Glosse bezieht sich auf 9, 25 und ist an falscher Stelle in den Text geraten. Sie ist in Hinsicht auf 9, 25 verfaßt und stützt sich auf die Voraussetzung, daß der Auszug im Nisan stattgefunden habe.) Wenn man die Worte als Einschub aus anderer Quelle faßt, schweben sie in der Luft, denn sie lassen sich nicht mit anderen verwandten Versen verbinden, weil die Donnerschläge von V. 23 wegen der VV. 33f. nicht ausgeschieden werden können. Es liegt also auf der Hand, die Worte als Kommentar zu deuten.

Der geschlossene Zusammenhang von 10, 1—20 beweist, daß Wellhausens Vermutung über eine Rezension mit und ohne Stab aufzugeben ist, denn die VV. 12ff. schließen an 10, 1—11 in vortrefflicher Weise an. Den Nachweis, daß der Stab von anderswo in J eingedrungen ist, führt W. auf folgende Weise: „Denn dem erhobenen Stabe hat nicht Jahve Folge zu leisten, sondern die Heuschrecken (V. 12 gegen V. 13) und sie dürfen den Mose nicht bis zum folgenden Tage warten lassen, sondern müssen gleich kommen. Man hat demgemäß zu scheiden 12. 13[a]. 14[a] und V. 13[b]. 14[b].“ Es

erhellt aus 9, 22 f., daß diese Bemerkung nicht zutrifft. Dort wird nämlich gesagt, daß das Emporheben des Stabes den Hagel hervorrufen wird. Aber als Moses den Stab schwingt „gab Jahve Donnerschläge usw.“. W. versucht 9, 23 aus dem Wege zu gehen durch die Behauptung, der Verfasser habe hier in „Jahve gab Donnerschläge“ Jahve gar nicht mehr gehört. Dies sei ein verblasster Ausdruck für „es donnerte“. Es läßt sich aber kein Beweis für diese Behauptung beibringen. Wir kennen aus dem AT. diesen Ausdruck nicht als einen gewöhnlichen Ausdruck, dessen eigentlichen Sinn man nicht mehr hörte. 9, 23 verhält sich geradeso zu 9, 22 wie 10, 13 zu 10, 12. Der Bericht über die Heuschreckenplage ist in ganz derselben Weise erzählt wie 10, 1—20. Diese Verwandtschaft spricht also dafür, daß 10, 12—14 einheitlich sind.

An V. 15 setzt Wellhausen aus, daß er עשב הארץ neben עשב השדה gebraucht. Der Sinn des Verses ist tadellos „Und die Heuschrecken bedeckten die Oberfläche des ganzen Landes, und das Land wurde durch sie verfinstert, und sie fraßen alles Gewächs des Landes und alle Baumfrüchte, die der Hagel übergelassen hatte. Es blieb nichts Grünes übrig weder an den Bäumen noch an den Gewächsen des Feldes im ganzen Lande Ägypten“. Man kann doch nicht verlangen, daß ein Schriftsteller immer dieselben Ausdrücke verwendet.

Dazu kommt, daß V. 15 deutlich auf V. 5 Bezug nimmt. Das beweist, daß das Eintreten der Plage in ausführlicher Weise berichtet worden ist in dem Bericht, der die Ankündigung der Plage enthielt (J). Wenn es einen bestimmten jahvistischen Typus gegeben hätte, der die Ankündigung am ausführlichsten mitteilte, aber nur kurz über das Eintreten der Plage berichtete, wie dies 8, 20; 9, 6 der Fall ist, dann ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Berichte über die Hagel- und Heuschreckenplage zu diesem Typus gerechnet werden dürften, wie Wellhausen behauptet. Die Einführung des Stabes hat die Länge der Erzählung doch niemals in solcher Weise beeinflussen können, daß der Bericht über das Eintreten der Plage sprachliche und sachliche Verwandtschaft zeigt mit der Ankündigung.

Über 10, 28 f. bemerkt Wellhausen: „da 10, 27 Schlußformel ist, so ist V. 28 f. nicht Fortsetzung des unmittelbar vorhergehenden Berichts, sondern stammt aus J. Die beiden Verse sind mit dem Stück 10, 1—20 zu verbinden, dessen jahvistischer Abschluß durch V. 20 verdrängt worden ist“. Es leuchtet nicht ein, warum die VV. 28. 29 sich nicht gerade so gut bei der Schlußformel 10, 27 anschließen können, wie bei einem ähnlichen jetzt verdrängten Abschluß zu 10, 1—19. Die Verse selbst können der jahvistische Abschluß des Berichtes über die Heuschrecken nicht sein, wie

Holzinger (S. 31) meint, weil J 8, 11[a]. 28; 9, 7. 34 abschließt mit „und Pharao verstockte sein Herz“.

11, 1—3 zersprengen den Zusammenhang zwischen 10, 29 und 11, 4. Man bemerkt richtig, daß die Perikope 11, 4—8 die unmittelbare Fortsetzung von 10, 29 ist. Bevor er Pharao verläßt, kündigt Moses die letzte Plage an.

Die beiden letzten Verse von 11 werden mit Recht mit 9, 8—13 und den damit zusammenhängenden Abschnitten verbunden. Sie schließen die Erzählung über die Wunder, die Moses und Aaron getan haben, ab. Daß Aaron neben Moses genannt wird, beweist, daß V. 10 zurückgreift auf diejenigen Abschnitte, in denen Aaron die Wunder verrichtet.

Man legt den kritischen Ausführungen ein bestimmtes Schema zu Grunde, das man bei J zu entdecken vermeint, und stellt, was nicht genau zu diesem Schema stimmt, zu einer anderen Quelle oder einem Redaktor.

Die Verse 10, 1. 2 sind nach Wellhausen c. s. sekundär. Jahve sagt hier dem Mose, als er ihn von neuem auffordert, zu Pharao zu gehen, daß er Pharao das Herz schwer machte, weil er keine Zeichen inmitten des Volkes verrichten wolle, damit er seinen Söhnen und Enkeln darüber erzählen kann. Bei J verstockt Pharao immer selber sein Herz (Wellhausen, Comp. S. 69). Wir finden aber 9, 16 (J) denselben Gedanken. 10, 1 greift mit seiner Erwähnung der Diener des Pharao unmittelbar auf 9, 34 zurück und ist nach Kap. 3, 20 (J) gar nicht befremdend. Es scheint mir gerade ein feiner Zug der Erzählung zu sein, daß Moses nach so wiederholter Sendung durch Jahve, zu seinem neuen Auftrag in der 10, 1. 2 beschriebenen Weise ermuntert wird.

In den sogen. J-Stücken 7, 26 f.; 8, 16 f.; 9, 1 f. spricht Jahve zu Moses, was er dem Pharao sagen soll. Daß er zu Pharao geht und die Worte Jahves zu ihm spricht, wird nicht berichtet. 10, 1—3 erhält Moses den Befehl, zu Pharao zu gehen, ohne Angabe dessen, was er zu Pharao sprechen soll. Das vernehmen wir erst V. 3, nachdem Moses und Aaron zu Pharao gegangen sind. Man versucht den Abschnitt in Übereinstimmung zu bringen mit dem Schema von 7, 26 f. usw. Dabei geht man also von der Voraussetzung aus, daß derselbe Schriftsteller alle diese Wunder in genau derselben Weise berichtet haben muß. Holzinger bringt deshalb V. 3[a] in Übereinstimmung mit dem Schema 9, 1 f. und vermutet als ursprünglichen jahvistischen Text „Und Jahve sagte zu M.: Gehe zu Pharao und sprich zu ihm“.

Alsdann sind 10, 3[b]. 4 Worte, die Jahve zu Moses spricht, und nicht Worte, die Moses zu Pharao redet. Nun geht aber aus V. 7 ff.

(die von Holzinger zu J gestellt werden) hervor, daß Moses zu Pharao spricht, denn die Diener von Pharao bitten ihn, die Israeliten ziehen zu lassen, weil sie durch die Worte von Moses erschreckt worden sind. Es läßt sich hier also aus dem Text von J beweisen, daß man in unrichtiger Weise verfährt, wenn man für ein echtes J-Stück immer genau dieselbe Ausdrucksweise und dasselbe Schema verlangt.

Darum scheint es mir auch nicht erlaubt, aus dem Verbum ויחזק 10, 20 zu schließen, daß eine andere Quelle vorliegen muß als 7, 11; 8, 28; 9, 7. 34. Der Jahvist schließt seine Berichte immer ab mit „und Pharao verstockte (כבד) sein Herz". Die Schlußformel ist aber an keiner dieser Stellen wörtlich dieselbe, sondern jedesmal drückt der Erzähler sich ein wenig anders aus. Warum kann er da 10, 20. 27 auch nicht einmal ein anderes synonymes Verbum gebrauchen? Man wird einwenden, daß 10, 20. 27 Jahve das Herz Pharaos verstockt, und daß er es an den betreffenden Stellen selbst verhärtet. Demgegenüber beweist 3, 20 und, nach der obigen Ausführung, auch 10, 1, daß das für den Erzähler schließlich in dem Willen Jahves seine Ursache hat.

Einen doppelten Abschluß hat man 9, 34. 35 gefunden. Der Bericht über die Hagelplage schließt 9, 34 f. mit den Worten: und er verhärtete (כבד) sein Herz, er mitsamt seinen Höflingen. Und Pharaos Herz wurde verstockt (חזק), er ließ die Israeliten nicht ziehen, wie Jahve durch Mose vorausgesagt hatte. Man schreibt die Worte „wie Jahve usw." einem priesterlichen Redaktor zu und stellt V. 35ᵃ zu E, indem man V. 34 von J herleitet. Dabei kommt man allerdings mit dem Text nicht aus, denn man muß einräumen, daß „wie Jahve durch Mose vorausgesagt hatte" vom priesterlichen Standpunkt aus sinnlos ist, weil die priesterlichen Abschnitte schließen „wie Jahve vorausgesagt hatte". Für das „durch Mose" ist dabei kein Raum, wie 7, 4 beweist, auf welchen Vers die priesterliche Schlußformel hinweist. Bäntsch denkt hier also an ein Versehen des Redaktors (S. 78). Es ist aber klar, daß V. 35 zurückgreift auf V. 30, wo Moses tatsächlich vorhersagt, daß Pharao und seine Höflinge den Gott Jahve noch nicht fürchten. Wir müssen also V. 35 zu der Erzählung ziehen und verstehen sehr gut, weshalb V. 35 anfängt mit „da verstockte sich Pharaos Herz". V. 34 war von der Gesinnung Pharaos und seiner Höflinge die Rede. Über die Entlassung der Israeliten hat nur Pharao zu entscheiden, und die Worte „er entließ die Israeliten nicht" erheischen also einen Bericht über den Entschluß Pharaos. Nach dem הוא ועבדיו von V. 34 wurde dies gebracht mit Verwendung des Verbums חזק, wie 10, 20. 27.

Als weitere Diskrepanzen, die auf Verschiedenheit der Quellen hinwiesen, hat man erwähnt, daß nach J die Israeliten nicht unter den Ägyptern, sondern in einer besonderen Landschaft wohnen (Bäntsch S. 68), während E die Israeliten in der Mitte der Ägypter wohnen läßt (J. 8, 18; 9, 26). Aus 10, 23[b] „aber die Israeliten hatten Licht in ihren Wohnsitzen“ spricht aber dieselbe Vorstellung. Man erklärt diese Worte als Arbeit des Redaktors, ohne dafür einen anderen Beweis zu haben als das Wort במושבתם. Eine solche Beweisführung aus rein sprachlichem Grunde scheint mir bei dem geringen Umfang der Literatur unerlaubt (A. Stud. I S. 64). Man könnte übrigens in dieser Weise mit vollem Rechte 9, 1—7 E zuschreiben, weil 9, 6 sich sehr gut verstehen läßt, wenn die Israeliten in der Mitte der Ägypter wohnen. Die Tatsache, daß das israelitische Vieh von der Viehseuche verschont wurde, würde dabei das Wunder Jahves um so heller beleuchten. Man schließt dies aber aus 9, 6 nicht, weil der Abschnitt 9, 1—7 gerade den J-Typus rein bewahrt hat. Warum schließt man dann aber aus E-Erzählungen, die uns nicht einmal erhalten sind und (wenn wir die Resultate der kritischen Analyse anerkennen wollten) höchstens in sehr vereinzelten Spuren vorliegen, daß die Israeliten an anderer Stelle wohnen, als J voraussetzt. In diesen Spuren ist von den Wohnsitzen der Israeliten niemals die Rede.

Holzinger findet Widerspruch zwischen 8, 22 und 10, 25. Bei J hat Mose 8, 22 abgelehnt, die Opfer mit Ägyptischem in Berührung zu bringen, 10, 25 aber verlangt er Opfer für Jahve von Pharao. Dabei vergißt er, daß 8, 22 die Rede ist von einem Opfer, das die Israeliten Jahve in Ägypten darbringen sollen. Das ist nicht dasselbe wie 10, 25, wo die ägyptischen Opfer zum heiligen Berge Jahves geführt werden sollen! Bäntsch hat diesen Widerspruch denn auch nicht gefühlt und schreibt 10, 25 J zu.

Jeder Versuch, in 7—11 eine elohistische Quelle auszuscheiden, muß als verfehlt betrachtet werden, und die Zurückhaltung, die Kuenen, Wellhausen u. a. bewahrt haben, wenn es darauf ankam, in Einzelheiten zu entscheiden, beweist am besten, daß die neuere Urkundenhypothese sich hier an den Texten nicht recht wahrmachen ließ.

Es ist nicht möglich, Exod. 6, 2—11 als eine einheitliche Erzählung zu fassen. Die Perikopen, die die Analyse P zuschreibt, gehören zusammen und heben sich von dem Rest der Erzählung deutlich ab. Moses befiehlt Aaron, dieser verrichtet die Wunder vermittelst seines Stabes. Die ägyptischen Zauberer machen drei Wunder nach. Die ganze Erzählung steht im Rahmen dieser Abschnitte. 6, 2 ist der Anfang und 11, 10 der Schluß. Die einfache

Erklärung dieser Kapitel ist also, daß eine verhältnismäßig kurze Erzählung erweitert worden ist durch die Aufnahme anderer Wunder, von denen die Tradition zu erzählen wußte. Der Grundstock besteht hier also aus den P zugeschriebenen Abschnitten.

Es ist sehr befremdend, daß man diese Abschnitte P zugeschrieben hat, denn sie passen inhaltlich gar nicht zu dem Manne, dessen transzendentaler Gottesbegriff und strenger Monotheismus den trockenen Gelehrten der exilischen oder nachexilischen Zeit verraten würde. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß der Erzähler wirklich meint, daß die ägyptischen Zauberer es, gerade so gut wie Jahve, verstanden haben, Stäbe in Schlangen zu verwandeln, Wasser zu Blut zu machen und Frösche hervorzurufen. 7, 1 „Sieh ich mache dich zum Gott für Pharao“ sind im Mund eines solchen Mannes sehr unwahrscheinlich. Wir haben es in diesen Abschnitten vielmehr mit dem naiven Volksglauben zu tun.

Die Erzählungen, die in diesen Grundstock aufgenommen wurden, sind nicht alle von derselben Herkunft. Vielleicht sind sie nicht alle auf einmal in die ältere Schrift eingetragen worden, sondern es wurde diese allmählich erweitert. Mit irgend einer jahvistischen und elohistischen Quelle, die eine selbständige Geschichte enthielt, haben diese Einträge nichts zu tun.

Aus 9, 14—17 geht hervor, daß die jahvistische Theorie nicht ausreicht, die literarischen Schwierigkeiten zu lösen. 9, 14—17 hängt zusammen mit 9, 1—7, dem Bericht über die Viehpest. Bisher hat Jahve durch die Pest nur das Vieh getötet. Dieses Mal, sagt 9, 14, wird Jahve die Menschen treffen und Pharao und sein Volk durch die Pest von der Erde wegraffen. Der Bericht über die Erfüllung dieser Androhung ist uns nicht erhalten. Statt dessen lesen wir 9, 17 die Erzählung über die Hagelplage. Es liegt hier also der Rest einer anderen Vorstellung vor. Dazu stimmt, daß 9, 6 „alles Vieh der Ägypter“ gestorben ist, während es 9, 19. 25 noch lebt. Die kritische Analyse stellt also mit Unrecht 9, 1—7 und 9, 17 ff. zu derselben Quelle. Es ist Wellhausen zwar aufgefallen, daß die Erzählungen über den Hagel und die Heuschrecken unverhältnismäßig lang sind im Vergleich zu den übrigen Stücken von JE. Er versuchte jedoch, diese Länge durch die Theorie der Zusammenschweißung zweier Quellen zu erklären, was nicht recht gelingen wollte. Erst wenn wir von der JE-Theorie befreit sind, verstehen wir, daß hier Erzählungen vorliegen, die ursprünglich völlig unabhängig voneinander sind und hier gesammelt wurden.

Es läßt sich nicht entscheiden, ob die Pest, die den Pharao und sein Volk schlagen und ihn von der Erde wegraffen soll, als Androhung der Tötung der Erstgeborenen oder als davon unabhängige

Vorstellung zu fassen ist. Wenn wir 9, 15 wörtlich deuten sollen, steht diese Vorstellung nicht im Einklang mit der Tötung der Erstgeborenen, denn hier wird Pharao selbst getötet. Es ist aber möglich, daß „ich werde dich schlagen . . . und du wirst von der Erde hinweggetilgt werden“ auf die Familie und Nachkommenschaft Pharaos geht, wie man jetzt allgemein annimmt. In beiden Fällen ist man aber genötigt, die Abschnitte 9, 1—7. 14—16 aus J auszuscheiden, weil sie 11, 4—8; 12, 12. 29 entweder widersprechen oder vorgreifen.

Der Abschnitt 11, 1—3 findet seine Erklärung in anderer Weise. Hier liegt ein gelehrter Nachtrag vor. 12, 35 berichtet „Die Israeliten taten, wie Moses ihnen befohlen hatte (oder „befahl“) und erbaten sich von den Ägyptern silberne und goldene Gefäße und Kleider.“ Der Vers greift zurück auf 3, 21 f., wie die wörtliche Übereinstimmung beweist. Moses hat aber Exod. 3, 16 ff. nicht den Auftrag erhalten, dem Volk zu befehlen, von den Ägyptern zu leihen. Jahve sagt nur vorher, daß die israelitischen Weiber solches tun werden. Die Worte „wie Moses befahl“ 12, 35 setzen voraus, daß Moses einen Befehl von Jahve erhalten hat und diesen dem Volke mitteilt oder mitgeteilt hat. Dieser Befehl war also nicht zu finden und wird deshalb durch einen Gelehrten nachgetragen. Der Gelehrte hat diesen Nachtrag nicht selbst verfaßt, sondern einer anderen Schrift entnommen, in der die Ereignisse ein wenig anders geordnet waren. 11, 3 berichtet, daß die Israeliten sich die Gefäße schon erbitten, bevor die Plage eingetroffen ist. 12, 35 benutzen sie die allgemeine Bestürzung, die durch den Tod der Erstgeborenen verursacht ist, zu ihrem Vorteil. Die kritische Analyse stellt freilich 12, 35 f. und 11, 1—3 zu E, indem sie 12, 35 f. die Verba als Plusquamperfecta faßt, und anstatt „die Israeliten taten“ übersetzt „die Israeliten aber hatten (zuvor) getan“, sie kommt dabei aber in große Schwierigkeiten. Denn erstens wird man ohne weiteres aus 12, 35 f. nur herauslesen können, daß die Israeliten den Wunsch der Ägypter, daß die gefährliche Bevölkerung, derentwegen Gott solche schreckliche Schläge sendet, das Land verlassen möge, benutzen, um sie anzubetteln. Und zweitens stimmt 11, 1—3 nicht zu den ebenfalls zu E gestellten Versen 3, 19—22. Dort ist von Gefäßen und Kleidern, hier nur von Gefäßen die Rede. Dort sollen die Frauen fragen, hier sollen Männer und Frauen fragen. Der eigentümliche Ausdruck ונצלתם, der 3, 22 und 12, 36 vorkommt, fehlt hier. Der Abschnitt 11, 1—3 läßt sich also weder zu E noch zu J, dessen Zusammenhang er zersprengt, stellen. Die JE-Theorie läßt wieder einmal im Stich. Wir verstehen aber, wie der jetzige Text entstehen konnte, wenn wir annehmen, daß ein Gelehrter diese Notiz an den Rand geschrieben hat, als Notiz zu 11, 4—8. Ein Abschreiber hat

die Bemerkung später in den Text aufgenommen und dadurch den Zusammenhang zersprengt.

Es läßt sich in Betreff dieser Kapitel also eine zweimalige Erweiterung feststellen. Der Grundstock ist 6, 2—12; 7, 1—13. 19. 20. 22; 8, 1—3. 11[b]. 12—15; 9, 8—12; 11, 9. 10. In den Grundstock wurden Erzählungen eingetragen, die weitere Berichte über die Wunder, durch die Jahve die Israeliten erlöst hatte, enthielten nämlich 1. einen ausführlichen Bericht über die Verwandlung von Wasser in Blut; 2. die Froschplage; 3. die Mückenplage; 4. die Hagelplage; 5. die Heuschreckenplage; 6. die Finsternis.[1]) Nachher wurden aufgenommen die Berichte über die Viehpest und der Anfang des Berichtes über die Pest unter den Menschen, 11, 1—3 und die Genealogie von Moses und Aaron.

Der Grundstock schließt sich an an Exod. 1; 2; 4, 19. 20[a]. 24—26. Die zuerst eingetragenen Erweiterungen stehen in Zusammenhang mit Exod. 3, 4. 11—18. 27—31; 5—6, 1, denn 7, 14 f. weist hin auf die Verwandlung des Stabes 4, 2 f., die wiederholte Bitte, Pharao möge die Israeliten ziehen lassen, damit sie in der Wüste ein Fest feiern, ist im Einklang mit 3, 18 f. Die später aufgenommenen Stücke 6, 13—28; 9, 1—7. 14—16; 11, 1—3 sind unbekannter Herkunft.

## II. Der Auszug.

### Exodus 12.

Das Kapitel ist sehr deutlich eine Kompilation. Über die Ausscheidung der P-Quelle ist man einig. Man stellt zu P und seinem jüngeren Nachfolger die VV. 1—20. 28. 37[a]. 40. 41. 43—51. Mit Recht hat man bemerkt, daß diese Stücke nicht von einem Verfasser herrühren können. V. 1—14 bleibt im Rahmen der Erzählung und befiehlt, das Pesachopfer am 10. abzusondern und am 14. „dieses Monats“ zu braten. V. 15—20 handelt über das Mazzoth-

---

[1]) Es läßt sich nicht beweisen, daß Aaron in diesen Erzählungen durch einen Redaktor eingetragen wurde, wie man nach der Vermutung Wellhausens fast allgemein angenommen hat. In den betreffenden Erzählungen tut Jahve oder Moses die Wunder. Pharao aber ersucht immer Moses und Aaron, Jahve zu bitten, die Plage möge aufhören. Moses kommt also niemals allein zu Pharao. Moses betet immer allein zu Jahve. Das ist sehr natürlich. Moses ist der von Jahve gesandte Retter. Aaron ist nur sein Helfer (4, 16). Wenn ein Redaktor Aaron später in die Erzählungen eingetragen hätte, hätte er ihn auch bei dem Befehl Jahves an Moses, zu Pharao zu gehen, eingetragen. Gerade die einmalige Erwähnung Aarons läßt sich bei dieser Hypothese schlecht verstehen.

fest und ist an den vorangehenden Abschnitt offenbar später angehängt, denn die Verse gehen über den Rahmen der Erzählung hinaus, wie die Verordnung einer heiligen Versammlung am ersten Tage des Mazzothfestes V. 16 beweist „Es ist eine die Situation ignorierende Novelle“ (Holzinger, Cornill, Jülicher). Die Novelle scheint mir einheitlich zu sein.[1])

Der Abschnitt V. 43—50 ist gleichfalls eine gesetzliche Erweiterung des Textes, die ihrem Inhalte nach mit der Erzählung nichts zu tun hat.

Für die Priesterschrift bleiben also übrig die VV. 1—14. 28. 37[a]. 40. 41. 51. Wenn man sie verbindet, bilden sie keinen guten Zusammenhang. Man muß also annehmen, daß hier Teile der P-Schrift unterdrückt worden sind. Das ist aber nicht sehr wahrscheinlich, wenn wir sehen, daß an anderen Stellen nichts Neues bringende Verse von P aufgenommen worden seien. Die P-Theorie nötigt hier weiter einen tadellosen Zusammenhang zu zerstören, ohne daß man im Stande wäre, denselben wiederherzustellen. Man muß nämlich V. 37[a] zu P stellen, weil man bei der Analyse der Genesis die Verse, die über eine Ansiedelung der Israeliten im Lande Ramses berichten, P zugeschrieben hat. Die Worte „Und die I. zogen von Ramses nach Sukkoth“ stehen aber in einem JE-Abschnitte, dessen Zusammenhang vortrefflich ist. Man scheidet also diese vier Worte aus, „obwohl in JE an dieser Stelle eine ähnliche Nachricht gestanden haben muß“ (Wellhausen, Comp. S. 74). Wir haben versucht zu zeigen, daß die betreffenden Verse (Gen.) mit einer Priesterschrift nichts zu tun haben. Der gute Zusammenhang des Kontextes von Exod. 12, 37 bestätigt unsere Ausführungen über P in Genesis.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß man die VV. 1—14 zu der Priesterschrift stellen darf. 12, 1 schließt nämlich nicht an bei 11, 9. 10. Dies geht hervor aus „im Lande Ägypten“ 12, 1. Der

---

[1]) Holzinger sagt „V. 17f. wird der erste Tag des Mazzenfestes, der 15. Nisan, mit dem Passahtag, dem 14. Nisan, zusammengeworfen; eine solche Verwirrung ist nur einer Überarbeitung zuzutrauen“. Mit „am 14. Tage des Monats, am Abend sollt ihr Mazzoth essen“ ist aber der Anfang des 15. Nisan gemeint. Der Tag fing zwar am Abend an; die Nachstellung von „am Abend“ beweist aber, daß nicht der Abend gemeint ist, der den 14. Nisan eröffnete, sondern der Abend, der diesem Tag folgte. Man muß immer vorsichtig sein bei solchen Zeitangaben, denn man hat zwar den Tag am Abend begonnen, aber sich nicht immer nach den Gesetzen der strengsten Logik ausgedrückt, wenn man einen bestimmten Abend bezeichnen wollte. Das Pesach-Opfer wurde am Abend, der den 15. Nisan eröffnete, gegessen, weil es erst am späten Nachmittag des 14. geschlachtet wurde. Trotzdem gilt der 14. Nisan immer als der Tag des Pesachfestes (Lev. 23, 5; Num. 28, 16).

Leser der Priesterschrift weiß schon längst, daß Moses und Aaron in Ägypten sind, und die eigentümliche Näherbestimmung „im Lande Ägypten“ finden wir sonst in den zu P gestellten Abschnitten 7, 7 f. 19; 8, 1; 9, 8 nicht. Sie kommt sogar 6, 2 nicht vor, wo sie in der P-Schrift sogar nötig gewesen wäre. Wir finden den Ausdruck dagegen in dem in die P-Schrift eingetragenen Abschnitte 6, 13—28 (V. 28). Wie 6, 13 so werden auch hier Moses und Aaron angeredet. Diese gemeinschaftlichen Züge beweisen, daß die kritische Analyse 12, 1 ff. als Arbeit des Redaktors betrachten müßte, weil sie 6, 13. 28 von dem Redaktor herleitet. Man tut das freilich nicht, kommt dabei aber mit sich selbst in Widerspruch.

Als Teil einer nahezu vollständig aufgenommenen Schrift lassen die VV. 1—14 sich nicht verstehen. Ein Sammler hat den Abschnitt aufgenommen, weil er Wichtiges enthielt, das er abzuschreiben und zu sammeln wünschte. Er entnahm seinen Stoff vielleicht derselben unbekannten Schrift, zu der 6, 13—28 gehörte. Es war ihm offenbar wichtig, sämtliche etwas Neues bringenden Aussagen über das Pesachfest zusammenzustellen. Dieser Abschnitt befiehlt, das Opfer am 10. abzusondern und am 14. zu braten usw., spricht aber nicht über die Weise, in welcher man das Blut an die Pfosten streichen muß. Darüber handelt 12, 22. Der ganze Abschnitt, zu dem V. 22 gehört, wird nun mit aufgenommen, obwohl er 12, 1—14 widerspricht, denn er weiß nichts davon, daß das Opfertier schon vier Tage vor der Schlachtung gewählt worden war.

12, 21—27 gehört ebenfalls nicht zu einer der beiden Erzählungen, die wir in Kap. 1—11 fanden. Mit Recht scheint mir Wellhausen 12, 29 als die direkte Fortsetzung von 11, 8 zu betrachten (S. 75). Wenn die Erzählung V. 29 ff. voraussetzte, daß die Häuser der Israeliten durch das Blut des Pesachopfers geschützt waren, dann wäre hierauf sehr wahrscheinlich V. 29 f. hingewiesen worden. Zwingend ist dies zwar nicht. Es ist im Vorhergehenden aber gar nicht berichtet worden, daß Moses den Israeliten befehlen muß, das Pesachopfer zu schlachten, und auch bei den anderen Plagen wurde Israel ohne Schutzmittel durch Jahve geschont (8, 19 f.; 9, 26; 10, 23). Die vorhergehenden VV. 24 ff. sind Thora und keine Erzählung. Der erzählende V. 29 kann also nicht die ursprüngliche Fortsetzung dieser Verse sein. Wenn man dies alles zusammennimmt, ist es m. E. wahrscheinlich, daß die Erzählung, die V. 29 ff. vorliegt, von einer Verbindung des Pesachfestes mit dem Auszug aus Ägypten noch nichts gewußt hat.

V. 28 greift auf 12, 1 zurück. Hieraus geht hervor, daß 12, 21—27 in einen fremden Zusammenhang aufgenommen wurde. Diese Verbindung muß stattgefunden haben, bevor die VV. 15—20

geschrieben wurden, denn mit Recht hat man bemerkt, daß V. 28 „Und die Israeliten taten, wie Jahve Moses und Aaron befohlen hatte“ voraussetzt, daß die VV. 15—20, die sich auf das siebentägige Mazzothfest beziehen, nicht in dem Befehl enthalten waren. Der Zusammenhang schließt die Feier eines siebentägigen Festes aus.

Die V. 29 angefangene Erzählung verläuft regelmäßig bis V. 40. Der Zusammenhang ist ein geschlossener. Vergeblich hat man versucht, die Spuren zweier Quellen aufzuweisen. Wellhausen meint, daß hier vorzugsweise E zu Grunde gelegt ist (Comp. S. 75). Nachdem J 10, 29 ausdrücklich gesagt hat, Mose werde nicht wieder vor Pharao erscheinen, könne er hier nicht schreiben „Und Pharao ließ Moses und Aaron in der Nacht rufen“. Holzinger dagegen nimmt an, daß V. 29—34 J zuzuschreiben ist, und bemerkt richtig, daß das nochmalige Erscheinen Moses vor Pharao sehr gut mit 10, 28 f. vereinbar ist. „Mose kommt ja nicht mehr von sich aus, sondern von dem Pharao gerufen.“ Mit Wellhausen stellt er aber V. 35 f. zu E. Man meint nämlich, daß die drei Stellen 3, 25 f.; 11, 1—3 und 12, 35, die über die Geschenke handeln, die die Israeliten sich von den Ägyptern betteln, aus einer Quelle stammen müssen. Wir haben oben gesehen, daß dies für 11, 1—3 nicht zutrifft (S. 33). V. 35 ist die Fortsetzung von den VV. 33. 34. Die Israeliten benutzen die schöne Gelegenheit und erbitten Geschenke von den bedrängten Ägyptern, die diese hergeben, damit sie diese Unglück bringende Bevölkerung so bald wie möglich los werden. Wenn man die Verse 35 f. aus dem Zusammenhang ausscheidet, ist man genötigt, die Verba als Plusquamperfecta zu übersetzen. Man kann aber nicht annehmen, daß E, der nach der Meinung der Kritiker 11, 3 schon berichtet hat, daß die Israeliten ihre Bitten mit gutem Erfolg an die Ägypter gerichtet hatten, bevor die Plage eintraf, hier noch einmal auf dasselbe Ereignis durch Plusquamperfecta zurückweisen wird. Auch hier wird das richtige Verständnis der Erzählung 12, 29 ff. durch die Quellenscheidung getrübt.

Die VV. 40. 41 sind eine chronologische Bemerkung, die sich an das Vorhergehende schlecht anschließt. V. 39 ist die Erzählung schon über den Anfang des Auszugs heraus. Der mitgenommene Teig wird natürlich an den nächsten Tagen gebacken. Wenn die Verse zu der Erzählung gehörten, hätten sie nach V. 38 stehen müssen, weil sie nachdrücklich auf den Tag des Auszugs Bezug nehmen. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß die Verse eine chronologische Randbemerkung sind, die später in den Text eingetragen wurde. Als Teil der P-Schrift stehen sie jedenfalls ohne Zusammenhang da.

V. 42 ist gleichfalls eine später hineingetragene Bemerkung. Wellhausen hat den Vers mit V. 39 verbunden. Das ist aber unmöglich, denn V. 42 bezieht sich auf die Nacht des Auszugs, während V. 39 schon über die Reise der Israeliten nach dem Auszuge geredet hat. Der Ausdruck ליל שמרים הוא greift zurück auf „eben an diesem Tage“ von V. 41. Der Vers belehrt, daß die Israeliten alljährlich die Erinnerung an den Auszug in dem ליל שמרים feiern müssen. Der Ausdruck ליל שמרים ליהוה für die Pesach-Nacht, der nur hier vorkommt, wird durch den Vers von der Rettung aus Ägypten erklärt (weil er sie aus Ägypten hinausführte). Der Stil ist der Stil des Glossators, wie 4, 26 [b]. Diese Bemerkung bringt sehr wahrscheinlich den ursprünglichen Sinn des Ausdruckes nicht. Durch die Quellenscheidung hat man den glossatorischen Charakter des Verses nicht genügend erkannt und den Vers nicht verstanden. „Auf eine Übersetzung der zweiten Hälfte des Verses ist zu verzichten“ behauptet Holzinger S. 40, der übrigens von dem glossenhaften Schluß des Verses redet, und den E-Vers verstümmelt und mühsam glossiert nennt (S. 35). Diese letzte Hälfte ist sehr klar, wenn man nur beachtet, daß eine für die Pesach-Nacht übliche Benennung mit der Erzählung in künstlicher Weise verbunden wird. Bäntsch meint, nur die letzte Hälfte sei Bemerkung des Redaktors. Er übersetzt הוא הלילה הזה „das will sagen: diese Nacht ist“. Der Redaktor würde aber einen solchen Stil nicht schreiben. Die letzte Hälfte erklärt die erste Hälfte nicht, deshalb hat die Übersetzung von הוא durch „das will sagen“ keinen Sinn. Der „monströse“ (Holzinger) Ausdruck beabsichtigt, die Nacht sehr genau zu bestimmen, „gerade diese Nacht“ ist usw.

Aus V. 51 scheint hervorzugehen, daß V. 42 noch nicht als Bemerkung zu 40. 41 aufgenommen worden war. Der Vers wird richtig erklärt als redaktionelle Wiederholung von 41, die durch den Einschub von V. 43—50 verursacht wurde. Ein ähnlicher Fall also wie 6, 29. 30.

Bei diesem Kapitel ist es besonders wichtig, die Unrichtigkeit der üblichen Quellentheorie zu betonen, weil die Quellenscheidung hier die Tatsache verborgen hat, daß die israelitische Tradition eine Erzählung über den Auszug bewahrt hat, die die Feier des Pesachfestes noch nicht mit dem Auszug verband. Bekanntlich wird das Pesachfest Exod. 23 noch nicht unter den jahvistischen Festen genannt. Erzählung und Thora stimmen hier also zusammen.

## Exod. 13, 1—16.

Offenbar haben die späteren Gelehrten sämtliche Gesetze über Pesach, Erstgeburt und Mazzoth mit Vorliebe um die Erzählung

des Auszugs gruppiert. 13, 1—10 bildet keinen guten Zusammenhang. Nachdem Jahve 13, 2 befohlen hat, ihm „den Durchbruch jeglichen Mutterleibes“ zu geben, ist die V. 3—10 folgende Verordnung über das Mazzothfest schlecht angebracht. Das Mazzenessen wird V. 3 ff. als eine Erinnerung an den Auszug betrachtet, und der Abschnitt muß deshalb hier seine Stelle haben. Die deuteronomistische Ausdrucksweise ist sehr auffallend (V. 3. 9). Sprachlich zeigt er Verwandtschaft mit 12, 21 f. (cf. V. 5 und 12, 25 „du wirst diesen Dienst tun“). Diese Mazzoth-Thora knüpft an an 12, 39. Nach dem Auszuge essen die Israeliten ungesäuerte Brote, weil sie kein gesäuertes haben. Deshalb sollen ihre Nachkommen alljährlich während sieben Tagen Mazzoth essen. V. 8 weist auf 12, 39 hin. Man versteht den Vers nur, wenn man ihn als Thora zu 12, 39 betrachtet. „Der Ausdruck gibt die angekündigte Erklärung nicht“ meint Holzinger (S. 40). Er gibt diese freilich, wenn man sich nur vorstellt, daß diese Thora sich verhält zu der Erzählung, wie die Gemara zu dem Texte der Mišna.

In gleicher Weise wird die „Weihe“ aller Erstgeburt aus der Schonung der israelitischen Erstgeburt bei dem Auszuge erklärt. Der Stil von 13, 11—16 stimmt mit demjenigen von 13, 3—10 völlig überein. V. 1 und 2 lassen sich mit dem Rest des Kapitels nicht gut verbinden. Wellhausen stellt die Verse zu P. Sie lassen sich aber mit dem vorhergehenden P-Stück nicht verbinden. Darum meint Holzinger dieselben als „redaktionelle oder diaskeuastische Voranstellung einer Grundformel zu V. 3 ff.“ erklären zu müssen. Es läßt sich aber nicht einsehen, wie dieser Vers alsdann der Verordnung über das Mazzothfest vorangestellt werden könnte, mit dem er nichts zu tun hat. Vielmehr sind die Verse zu erklären als Nachtrag, wie 11, 1—3. Moses verordnet zwei Sachen, das Mazzenessen und die Weihe der Erstgeburt. Es geht aber kein Bericht voran, daß Jahve ihm befohlen hat, diese Thora zu geben, wenigstens nicht, was die Erstgeburt anbetrifft. 12, 15 hat Jahve zu Moses und Aaron über das Mazzenfest geredet, über die Erstgeburt aber hat er sich bis jetzt noch nicht geäußert. Offenbar bezweckt 13, 1. 2 dieses nachzuholen. Die Stelle, an der die Verse vorkommen, verrät ihren Ursprung. Wir haben uns zu vergegenwärtigen, daß es den älteren Codices nicht anders wird ergangen sein wie den jüngeren. Die breiten Ränder der Manuskripte wurden benutzt für alle Bemerkungen, die auf den Text Bezug hatten: Ergänzungen, Kommentare, illustrierende Geschichten usw. Diese Bemerkungen sind später in den Text aufgenommen. Dabei konnte man natürlich den Zusammenhang des Textes nur zerstören. Bei diesem Prozeß sind 13, 1. 2 so gut, wie es möglich war, untergebracht.

Es liegt 12, 1—13, 16 also nur ein Bericht über den Auszug vor und dieser knüpft an an 11, 9.

## Exod. 13, 17 ff.

13, 17—19 gebrauchen ausschließlich Elohim. 13, 21 schreibt Jahve. 13, 20 schließt an bei 12, 37, wo die Israeliten von Ramses nach Sukkoth zogen, und läßt sie von Sukkoth nach Etham ziehen. Es unterliegt also keinem Zweifel, meint man, daß V. 17—19 E und 20—22 J zuzuschreiben sind. Allein man muß annehmen, daß der elohistische Zusammenhang von dem Redaktor ganz unterdrückt worden ist, denn die Verse lassen sich nicht an irgend einen Teil des Vorhergehenden anschließen. Wie schon öfter hervorgehoben wurde, ist die Verwendung von Elohim in einer regelmäßig verlaufenden Schrift nach der Offenbarung des Gottesnamens Exod. 3 unzulässig. Und schließlich will es auch nicht gelingen, aus dem Folgenden eine elohistische Erzählung herauszuschälen, an die die VV. 17—19 sich anschließen könnten.

Ihrem Inhalte nach sind die VV. 17—19 nicht Teile einer zusammenhängenden Erzählung. Der Stil ist der Stil des Kommentators. „Es geschah, als Pharao das Volk ziehen ließ usw.“ setzt einen Bericht über den Auszug voraus. Aus dem ויסב אלהים V. 18 geht hervor, daß schon berichtet worden ist, daß das Volk in einer bestimmten Richtung fortzog, die nunmehr verlassen wird. „Er ließ das Volk abschwenken“ läßt sich sonst nicht erklären. Die VV. 17, 18 sind also Spekulation über die Reiseroute der Israeliten. Wir brauchen 12, 37 und 13, 20 nur zu lesen, um zu bemerken, daß diese Spekulation nicht auf einen uns nicht erhaltenen elohistischen Bericht Bezug nimmt, sondern auf die Mitteilungen, die uns dort gebracht werden. Die Israeliten ziehen zuerst in nördlicher Richtung von Ramses nach Sukkoth, wenden sich alsdann aber östlich der Wüste zu, V. 20 „Und sie brachen von Sukkoth auf und lagerten sich bei Etham, am Rande der Wüste“. Die Bemerkungen von 13, 17. 18 passen also vorzüglich zu diesem Reisebericht. Auch die Bemerkung über die Lagerordnung der Israeliten trägt den Charakter des Kommentars und kommt als Teil einer zusammenhängenden Erzählung zu spät. Der Kommentator behauptet, die Israeliten seien חמֻשים aufgezogen, d. h. in fünf Abteilungen, Vorhut, Nachhut, Troß und Flankenbedeckungen (cf. arab. خميس).

V. 19 hängt mit Gen. 50, 25 zusammen, und stimmt wörtlich mit diesem Verse überein. Wenn der Vers zu einem zusammenhängenden Bericht über den Auszug gehört hätte, käme er hier zu spät, denn Mose hat die Gebeine Josephs natürlich mitgenommen gleich bei dem Antreten der Reise. Der Vers wird allgemein als

die Fortsetzung von V. 18 betrachtet, wahrscheinlich, weil er Elohim bringt wie V. 17. 18. Er kann aber V. 18 aus dem genannten Grunde nicht fortsetzen. Nur wenn wir die VV. 17—19 als Kommentar fassen, verstehen wir dieselben stilistisch und inhaltlich. Der Kommentator schreibt Elohim, weil es ihm, dem späteren Gelehrten, geläufiger war als Jahve und weil die Erzählung Gen. 50, die er im Gedächtnis hatte und auf die er hinwies, Elohim schrieb. Der Reisebericht hat über das Mitführen der Gebeine Josephs offenbar nichts berichtet. Darum wird durch den Gelehrten nachgetragen, was seine Gelehrsamkeit ihn nachzutragen zwingt.

Die Analyse nimmt 13, 20 für P in Anspruch. Der Vers setzt 12, 37 fort, das sich nicht für P ausscheiden läßt, weil es in tadellosem Zusammenhange steht mit dem Kontext. 13, 20 kann deshalb P nicht zugeschrieben werden. 13, 21. 22 setzen 13, 20 fort.

## Exod. 14.

Exod. 14 bietet der Analyse eine schwierige Aufgabe. Vergeblich hat man versucht, die drei Quellen in diesem Kapitel nachzuweisen. Nach Wellhausen (Comp. S. 79) ist die Zerlegung von J und E vor V. 21 nicht sicher zu bewerkstelligen. Nach Holzinger sind die Darstellungen von E und P im einzelnen nicht mehr auseinander zu lösen (Exod. S. 45). V. 3 stellt Kuenen mit Nöldeke zu P, Wellhausen rechnet ihn zu E. V. 4 schreibt Wellhausen P zu. Holzinger und Bäntsch stellen ihn zu E. Die Verse 15—18, 21 (teilweise) 22, 23, 26, 27 (teilweise), 28, 29, die Kuenen zu P rechnet (H. c. O. 70. 72), gehören nach Wellhausen zu E. Im einzelnen ist also keine Übereinstimmung erreicht.

Das Kapitel ist keine Einheit. V. 8 schließt an bei V. 4; V. 9 stimmt nicht zu V. $8^b$; V. 21 und 26—28 liegen deutlich zwei Vorstellungen vor. Auf der einen Seite verbindet die Analyse in diesem Kapitel, was sich nicht verbinden läßt, auf der anderen Seite deckt der kritische Scharfsinn Dubletten auf, die nicht existieren. Sie rechnet nämlich V. 8 und 9 zu P. Nach V. $8^b$ aber ziehen die Israeliten aus ביד רמה. Das kann nur heißen, daß sie in öffentlicher Empörung ausziehen, wie es auch Num. 33, 3 erklärt wird. Die Ägypter ziehen hinter den ausziehenden Empörern her. Nach V. 9 aber sind sie schon längst fortgezogen, haben schon hei Sukkoth und Etham Station gemacht und werden jetzt überrascht, während sie am Schilfsee gelagert sind. Nachdem P V. 4 berichtet hat „sie taten also“, d. h. sie lagerten sich am Schilfmeere, kann er V. 8 nicht sagen „die Israeliten zogen aus (partic. רצאים) in öffentlicher Empörung“.

In V. 16 aber soll „Du aber hebe deinen Stab auf“ Dublette sein zu „und strecke deine Hand über das Meer und spalte es“. Es leuchtet aber ein, daß die Hand den Stab hält, der zweite Ausdruck gibt die Richtung an, in welcher der Stab bewegt werden soll. V. 19[a] tritt der Mal'ak Elohim hinter die Israeliten, V. 19[b] die Wolkensäule. Das sind nicht, wie man meint, zwei verschiedene Vorstellungen, denn Jahve wohnt ja in der Wolkensäule (13, 21; 14, 24). Der Gebrauch von Mal'ak Elohim veranlaßt die Kritiker, hier eine Spur von E zu finden, ohne daß man im Stande ist, die weiteren Bestandteile von E herauszuschälen, denn die eigentliche Wirksamkeit dieses Mal'aks, der nicht mit der Wolkensäule in Verbindung gebracht werden darf, bleibt völlig im Dunklen. Es ist sonderbar, daß der Redaktor nur diese nichtssagende Mitteilung aus E aufgenommen hätte, während er die weitere abweichende Darstellung von E in Hauptpunkten unterdrückte. V. 19[a] und [b] gehören zusammen. Die Wolkensäule ändert ihre Stellung infolge des Fortziehens des Mal'aks.

In V. 21 unterbrechen die Worte „und Jahve ließ das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht über zurücktreten und legte den Meeresboden trocken“ den Zusammenhang zwischen „Und Moses streckte die Hand aus . . . . . und die Wasser wurden gespalten“, wie man richtig bemerkt hat. V. 21[a. c] greift zurück auf V. 16. V. 27[b] zersprengt in ähnlicher Weise den Zusammenhang von V. 28 mit 26. 27[a].

Das Kapitel setzt sich aus zwei Erzählungen zusammen. V. 1 bis 4 gehören zusammen. Es liegt keine Veranlassung vor, V. 3 aus dem Zusammenhange zu streichen. Der Vers erklärt eben, in welcher Weise Jahve Pharao zur Verfolgung verführen wird. Man kann den Vers übrigens nicht ausscheiden, ohne den guten Text ואמר willkürlich in ויאמר zu ändern. Diese Verse sind schwerlich die Fortsetzung von 13, 20—22. Jahve befiehlt hier dem Moses, die Israeliten nach dem Schilfmeere zu führen. Er bezeichnet genau die Stelle, wo sie sich lagern sollen. Das stimmt nicht zu 13, 21, wo Jahve den Israeliten durch die Wolkensäule zeigt, welchen Weg sie gehen sollen. 13, 22 findet seine Fortsetzung erst 14, 5—7. Die kritische Analyse, die 13, 20 zu P und 13, 21. 22 zu J stellt, verbindet 14, 1—14 mit 13, 20. Dafür scheint zu sprechen, daß 14, 1—4 Ortsnamen nennt wie 13, 20. Auch hier zeigt es sich, daß die übliche Analyse nicht ohne Bedenken ist, denn 14, 2 heißt die Israeliten zurückkehren. Wenn sie vom Rande der Wüste nach dem Schilfmeere (das jedenfalls zwischen dem heutigen Suez und Portsaid zu suchen ist) gezogen sind, zogen sie in einer östlichen Richtung. Für Leute, die von Ramses nördlich nach Sukkoth zogen, kann das keinesfalls eine Rückkehr heißen.

V. 1—4 wird fortgesetzt durch V. $8^{a}$, V. 5—7 durch V. $8^{b}$. An $8^{b}$ schließen sich V. 10—14. 19. 20. 21 (Mitte). 24. 25. $27^{b}$. 30. 31 an. Zu V. $8^{a}$ gehören 9, 15—18. $21^{a}$. $^{c}$. 22. 23. 26. $27^{a}$. 28. 29. Die Erzählungen sind offenbar zusammengetragen, weil sie sich, nach dem Urteil der Gelehrten, gegenseitig ergänzen. Die Beschreibung des Heeres Pharaos und des gewaltigen Ostwindes ergänzen die Erzählung über die wunderbare Spaltung des Wassers. Der Bericht, der 14, 5 anfängt, ist einfacher und natürlicher wie der andere. Er läßt sich nicht wieder in zwei Darstellungen zerlegen, wie Ed. Meyer darzutun versucht hat. Er meint, beim Jahvisten sei von einem Durchzug durchs Meer gar keine Rede. Die Israeliten ziehen nach mehrtägigem Marsche an der Ostseite des Golfs von Suez entlang. Der ägyptische König ereilt sie. Jahve aber treibt ihn in das durch den Wind trockengelegte Meer, läßt die Wasser zurückkehren, und die Ägypter ertrinken (die Isr. S. 20 f.). Meyer schreibt $5^{a}$. 6 J zu, und $5^{b}$. 7 stellt er zu E. V. $5^{b}$ läßt sich aber von V. $5^{a}$ nicht trennen. Wenn V. $5^{a}$ fehlt, ist $5^{b}$ ohne Einleitung und unverständlich. Das Kriterium ist hier für Meyer die doppelte Bezeichnung des Königs als Melek Miṣraim und Pharao. Auch an dieser Stelle zeigt es sich, daß diese doppelte Bezeichnung kein Beweis für zwei Quellen sein kann (cf. oben S. 9). Kann ich in dieser Hinsicht Meyer also nicht beistimmen, so meine ich, daß er richtig gesehen hat, daß der mit V. 5 zusammenhängende Bericht von einem eigentlichen Durchzug durchs Meer nichts weiß. Die Israeliten ziehen offenbar durch das trockengelegte Schilf und bleiben also außer dem Bereich der ägyptischen Wagen, die den festen Boden nicht verlassen können. Endlich aber läßt Jahve diese Wagen bei der Verfolgung auch in den Schlamm geraten (V. 25), und die Ägypter kommen durch das steigende Wasser um.[1]) Daraus wurde später eine noch wunderbarere Tradition, die über einen Zug durch zwei Wassermauern zu erzählen wußte. Diese beiden Traditionen enthielten nach dem Urteile der späteren Gelehrten eine und dieselbe Vorstellung der

---

[1]) Der Text von V. 20 ist leicht entstellt. Die hinter den Israeliten hergehende Wolkensäule hinderte die Ägypter, die Israeliten zu erreichen. Sie erleuchtete die Nacht. Der Text war ursprünglich ויהי חשך ויאר את הלילה. Das verschwiegene Subjekt von ויאר war natürlich die Wolkensäule. Ein Leser schreibt deshalb הענן am Rande. Als die Glosse an verkehrter Stelle aufgenommen wurde, setzte man ein ו vor חשך. V. 25 sagt, daß die Wagen nur mühsam vorwärts kamen, denn Jahve hatte die Räder abbiegen lassen. ויסר beweist, daß er die Räder der Wagen von dem richtigen Wege abführte. Wenn die Ägypter infolgedessen „in Schwerheit“ (כבדות) getrieben werden, kann das in diesem Zusammenhange nur heißen, daß sie durch den Schlamm des Meeresbodens gehemmt werden. Daraus folgt also, daß sie bei der Verfolgung sich nicht auf dem Meeresboden befanden, sondern am Ufer.

Tatsachen. Das Lied Exod. 15 spricht nicht von einem Durchzug zwischen Wassermauern, es stimmt überein mit der Darstellung, die durch einen Ostwind das Meer trockengelegt werden läßt. Es spricht aber in gehobener Sprache von einem Wasserhügel, der das vom Wind zurückgedrängte Meer bezeichnet. Weil der Israelit das sich unweit vom Ufer im Wasser Befindliche schon bezeichnet als liegend בלב ים (Ez. 27, 4), nimmt es kein Wunder, daß die Volkstradition aus diesem בלב ים von Exod. 15, 8 einen Durchzug durch die Mitte des Meeres erdichtet hat.

Wie diese letzte Darstellung sich nicht mit den P zugeschriebenen Versen verbinden läßt, so spricht auch die erste Darstellung gegen die übliche Analyse, indem sie Jahve und Elohim, beide verwendet; V. 24 bringt Jahve, V. 19 Mal'ak Elohim, ohne daß es gelungen ist, die Quellen zu scheiden. V. 19 stimmt inhaltlich vorzüglich zu 13, 21 und 14, 24f.

## Exod. 15.

Das Lied Exod. 15, 1—18 zeigt deutlich, in welch unlogischer Weise die späteren Sammler ihren Stoff zusammengebracht haben. 15, 20. 21 schließen an an 14, 31 und berichten, daß Mirjam und die israelitischen Frauen einen Siegeshymnus gesungen haben. V. 21[b] (sie sang) „Singet Jahve, denn hoch erhaben ist er, Roß und Reiter warf er ins Meer“ kann der Anfang des Hymnus oder der ganze Inhalt des Hymnus sein. Das läßt sich nicht entscheiden. Zwischen 14, 31 und 15, 20 wird in störender Weise ein Hymnus eingeschoben, der mit diesen Worten anfängt und also erst nach V. 21 richtig angebracht wäre. Zudem wird dieser Hymnus nicht durch Mirjam sondern durch Mose und die Israeliten gesungen. Der Hymnus trägt übrigens seinen späteren Ursprung an der Stirn geschrieben, weil V. 13—17 auf die Ansiedelung in Kanaan zurückblicken. Derselbe hat keinen Teil der Erzählung gebildet und ist wahrscheinlich einer anderen Sammlung entnommen. Dafür spricht, daß die historische Erklärung des Liedes 15, 19, die in diesem Zusammenhange ganz überflüssig ist, mit aufgenommen wurde. Hier liegt also ein ähnlicher Prozeß vor wie Exod. 6, 28. Der Abschreiber kopiert seinen Text mit Haut und Haar.

Die VV. 15, 22—26 bringen den Bericht über den Anfang der Wüstenreise und die bitteren Wasser zu Mara. Die VV. sollen JE angehören. Man weiß aber nicht, ob man dieselben J oder E zuschreiben muß. Auch weiß man nicht, wie man V. 25[b] und 26 seinem Ursprung nach erklären soll. „Satz 25[b] ist rythmisch gebundene Rede und fügt sich in den Zusammenhang schwer ein, formell wegen der plötzlichen Bezugnahme auf das Volk, sachlich,

da hier vor Ankunft am Sinai von einer Gesetzgebung die Rede ist. Der Satz scheint auf eine Ableitung des Namens Massa abzuheben (שם נסהו). Der Satz macht den Eindruck eines versprengten Fragments.“ Holzinger (Exod. S. 53) bringt in diesen Worten die Meinung der Schule Wellhausen zum Ausdruck. Wellhausen selbst hat das Fragment auf Ereignisse bei Kades bezogen, wohin die Israeliten seiner Meinung nach gleich nach dem Zug durch das Schilfmeer gezogen sind . . . Kades ist dann auch der ursprüngliche Ort der Gesetzgebung. Dort setzte er ihnen Recht und Gericht und dort versuchte er sie, heißt es in einem poetischen Fragmente (Exod. 15, 25), das jetzt in die Erzählung von der Heilung des Brunnens zu Mara eingesetzt ist, dort aber ganz verloren ohne Beziehung steht: die eigentümliche Verbindung von Gericht und Versuchung weist mit Entschiedenheit auf Massa und Meriba (d. i. Gerichts- und Versuchungsstätte), also auf Kades als den eigentlich gemeinten Ort.

Bekanntlich hat diese Kades-Theorie Wellhausens bei sehr vielen Gelehrten Beifall gefunden. Der Abschnitt Exod. 15, 22 f. belehrt, wie schwach der Faden ist, der ein so schweres Gewicht tragen soll.

Man fühlt richtig, daß V. 25[b]. 26 nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 22—25[a] sind. Der Bericht über die bitteren Wasser ist 25[a] zu Ende mit den Worten: und die Wasser wurden süß. Darauf folgt: Daselbst gab er ihm Satzung und Recht und daselbst erprobte er ihn und sagte usw. Hier ist nur die Rede von Satzung und Recht, d. h. gesetzlichen Vorschriften, die gegeben werden, nicht von einem Gericht, wie Wellhausens Übersetzung vermuten läßt. Die Verbindung, die W. zwischen Exod. 15, 25[b] und Massa und Meriba annimmt, beruht auf einem zweifachen Irrtum. Erstens deutet er 15, 25[b] משפט als Gericht, und zweitens erklärt er Meriba als Gerichtsstätte, während es Exod. 17, 7 und Num. 20, 13 als „Stätte des Haders“ gedeutet wird. Von irgend einer Gerichtsverhandlung ist dort nicht die Rede.

Man kann 15, 25[b] schon darum nicht mit den Ereignissen bei Massa in Beziehung bringen, weil Exod. 17, 1 ff. den Namen Massa erklärt. Es geht aus nichts hervor, daß die dortige Erklärung eine andere Erklärung verdrängt hat. Es ist auch sehr sonderbar, daß ein Redaktor ein Fragment losreißen würde von einer Stelle, wo es gut zum Zusammenhange paßte, damit er es an einer anderen Stelle unterbringen konnte, wo es, wie man einräumt, „ganz verloren ohne Beziehung steht“. Wenn Bäntsch Recht hätte, und diese Verse durch einen Redaktor verfaßt wären, der sie eigentlich für die Massa-Geschichte in Kap. 17 bestimmt hatte, dann wären die Verse

auch an dieser Stelle aufgenommen worden. Solche Bemerkungen werden verfaßt, indem man sie niederschreibt und zwar im Manuskripte. Man fertigt nicht erst ein Kladdenbuch an, so daß man sich beraten könnte, wo man die Produkte des Schreibrohres jetzt wohl am besten hineinstreute und dabei seine ursprüngliche Absicht ändern könnte.

Die Verse sind Kommentar zu V. 25[a]. Dort heißt es: Jahve zeigte ihm ein Stück Holz (ויורהו יהוה עץ), das warf er in das Wasser. Das Wort ויורהו hat den Gedanken an das von derselben Wurzel stammende Wort Thora aufkommen lassen, und die unlogische Vernunft eines Sofers hat sich an diesem ויורהו aufrichtig gefreut und Gelegenheit gefunden, eines der albernen Wortspiele und Erklärungen in die Welt zu setzen, von denen die spätere hebräische Literatur bekanntlich überfüllt ist. Das Verbum beweist ihm, daß diese Geschichte mit dem Stück Holz nicht zu Ende ist, es ist deutlich, daß Jahve ihm auch gesetzliche Bestimmungen mitgeteilt hat. Die rhythmisch gebundene Rede, die Wellhausen hier entdeckt, ist eine sehr fragliche Sache. V. 26 hängt mit V. 25[b] zusammen und setzt ihn fort, ist aber in ganz gewöhnlicher Prosa geschrieben. Die sechs Worte von V. 25[b] können gerade so gut rhythmisch ungebunden sein, wie sechs andere willkürlich gewählte Worte für rhythmisch gebunden erklärt werden können.

V. 22—25[a] setzen die VV. 20 ff. fort und werden fortgesetzt durch V. 27.

## Exod. 16.

Exod. 16 bringt die Erzählung über das Manna und die Wachteln. Das Kapitel zeigt in deutlichster Weise, daß die Drei-Quellen-Hypothese den Inhalt des Kapitels seinem Ursprunge nach nicht zu erklären vermag. A. Kuenen hat dies schon 1880 dargetan, als er (Theol. Tijdschr. 1880, 297) gegenüber Wellhausen verteidigte, daß das Kapitel keine Bestandteile aus JE enthielte. Kuenen faßte Exod. 16 als eine interpolierte priesterliche Erzählung. In der ursprünglichen Erzählung ständen die VV. 9. 10. 6. 7 hinter 11 und 12. Die VV. 4. 5. 22—30. 15. 35[b] seien als Interpolationen zu fassen.

Wenn man die betreffende Abhandlung Kuenens liest, kann man nur bedauern, daß die neuesten Bearbeiter der Exodus-Kommentare wieder versuchen, das Kapitel auf P und J oder P und E zu verteilen, denn jeder Versuch, die Verse, die zu dem Zusammenhange nicht zu stimmen scheinen, als Teile einer selbständigen Erzählung zu fassen, scheitert an der Tatsache, daß aus nichts hervorgeht, daß die Verse Reste einer abweichenden Erzählung sind. In Bezug auf die Ausscheidung der prophetischen Bestandteile ist keine Übereinstimmung erreicht. Holzinger stellt zu JE die VV. 4

teilweise. 15[a]. 19. 20. 21[b] (?). 31[b]. 35 teilweise; Bäntsch beansprucht für J 4[a]. 5. 13[b]—15. 21[a]. [c]. 27. 29. 30. 35 teilweise. Wellhausen stellt zu JE die VV. 4. 5. 13—16[a]. 18 teilweise. 19—21. 27—30. 35[b]. Ich verzichte darauf, mehr Teilungsversuche zu erwähnen. Das Beigebrachte genügt zum Nachweis, daß die Quellenscheidung keine allgemein gültige Lösung zu bringen vermocht hat. Es gilt noch jetzt, was Kuenen 1880 bemerkt hat: die Verse, die die Quellenscheidung zu verschiedenen Quellen stellt, stehen nicht miteinander in Widerspruch, sondern stimmen überein.

Die Dubletten, die Wellhausen entdeckt hat, bestehen für Kuenen nicht, und eine exegetische Betrachtung der betreffenden Stellen scheint mir zu beweisen, daß Kuenen Recht hat. Nach V. 16[a] soll jeder nach seinem Bedürfnis Manna sammeln (לפי אכלו), hingegen soll nach V. 16[b] jeder immer genau ein Omer sammeln. Der hebr. Text sagt: „Sammelt davon jeder לפי אכלו einen Omer für jede Person, nach der Zahl eurer Seelen. Jeder soll sammeln für diejenigen, die in seinem Zelte sind.“ Wellhausen u. a. finden hier Widerspruch. Diejenigen, die diesen Widerspruch nicht aus Zusammensetzung verschiedener Quellen erklären können, nehmen an, daß „einen Omer für jede Person“ Glosse ist. Der Widerspruch scheint mir auf unrichtiger Exegese zu beruhen. Das Manna wird nicht von allen Israeliten eingesammelt, sondern von den Familienvätern allein. Jeder Mann soll nehmen für diejenigen, die in seinem Zelte sind. לפי אכלו heißt also nicht „nach seinem persönlichen Bedürfnis, so viel er braucht zu seiner Sättigung“, sondern „nach seiner Speise“, d. h. nach der Quantität Speise, die er täglich für die Seinigen braucht. אכלו ist nicht Infinitiv mit Suffix, sondern Substantiv mit Suffix. Aus V. 18 ersieht man, daß man den Omer nicht ausscheiden kann, denn dieser Vers greift auf V. 16 zurück und erzählt, daß jeder sammelte לפי אכלו und gerade einen Omer für jede Person erhielt. Eine Aufteilung dieses Verses gelingt nicht. Man schreibt jetzt den ganzen Vers P zu.

„Wie vertragen sich die Widersprüche, daß nach V. 21 das Manna bei der Hitze schmolz und daß es V. 23 verkocht und verbacken wurde“ fragt Wellhausen (Comp. S. 80). Kuenen findet hierin keinen Widerspruch, indem er bemerkt, daß die Erzählung über wunderbares und himmlisches Brot berichtet. Statt dessen kann man besser einfach hinweisen auf die Tatsache, daß noch heute aus dem süßen klebrigen Saft des Ṭarfa-Baumes, der „Mann“ genannt wird, eine süße Leckerei bereitet wird. Dieser Saft wird in der Nachtkühle fest, erweicht aber wieder in der Sonnenwärme (Holzinger, Exod. S. 57. Encyclop. Bibl. art. Manna). Das „Mann“ wird gekocht, trotzdem es noch jetzt bei der Sonnenwärme schmilzt.

Wellhausen meint, daß in V. 14 f. und V. 31 eine nicht demselben Schriftsteller zuzutrauende Wiederholung sich findet. Kuenen geht dieser Schwierigkeit aus dem Wege, indem er mit Nöldeke annimmt, daß V. 15[a] spätere Interpolation aus der aramäischen Zeit sei. Die Frage des Volkes מָן הוּא beweise, daß das Volk aramäisch redete, als dieser Vers verfaßt wurde. Demgegenüber sei bemerkt, daß V. 31 keine Wiederholung von V. 15 ist: Denn V. 15 berichtet nur, daß das Volk fragt מן הוא, sobald es das Manna erblickt. Über den Namen des Manna berichtet dieser Vers aber nicht, davon ist in V. 31 zuerst die Rede. Übrigens bemerkt Wellhausen richtig (S. 326), „daß mân (was) eine junge Kontraktion des Syrischen ist, die im West-aramäischen nicht vorkommt (cf. G. Dalman, Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch 1894, S. 88). V. 15 läßt sich also aus dem Aramäischen nicht erklären. Die Ähnlichkeit vom hebr. מה „was“, mit dem Namen „Man“ genügt bei der bekannten Liebe der Semiten für Wortspiele, um den Vers zu erklären. Natürlich kann das Wortspiel nur angebracht werden, als das Volk das Manna zum ersten Male sieht. V. 15 ist darum nicht zu beanstanden und braucht nicht aus einer anderen Quelle herzurühren als V. 31.

V. 24 ff. und V. 27 schließen einander aus, meint Wellhausen. Nach V. 24—26 ist es bereits längst Sabbath, also ist V. 27, wo der siebente Tag erst angeht, davon nicht die Fortsetzung. Was V. 27—30 erzählt wird, findet auch am Sabbath statt und schließt sich eben darum sehr gut an an V. 24—26. Die VV. 24—27 berichten einfach über alles, was an diesem Sabbathtage stattfand (Kuenen l. c. S. 293). Mit Recht bemerkt Kuenen, daß V. 31 „und das Volk nannte seinen Namen Man“ sich bezieht auf die Speise, von der im ganzen Kapitel die Rede war. Es liegt also keine Veranlassung vor, mit Wellhausen das Suffix von שמו zu beanstanden und zu meinen, dieses Suffix erheische, daß im vorhergehenden Verse von dem Manna die Rede sei. Das ist nicht der Fall. Wellhausen weist deshalb mit Unrecht auf dieses שמו hin als einen Ausgangspunkt für die Analyse des Kapitels.

Wellhausen meint in den VV. 4. 5 und 6—14 „den weitaus bedeutendsten inneren Widerspruch in Exodus 16“ zu finden. In den VV. 3. 6—14 ist von Brot und Fleisch (Manna und Wachteln) die Rede, in V. 4. 5 aber nur von Brot. Es will aber nicht gelingen, diesen scheinbaren Widerspruch aus Zusammensetzung zweier Quellen in genügender Weise zu erklären. Gemäß der Annahme Wellhausens hat P Manna und Wachteln zusammengeworfen, bei JE aber war nur von Brot die Rede. Wie kann dann aber die prophetische Erzählung Num. 11 auf die Wachteln von Exod. 16 zurückgreifen? Num. 11, 4 heißt es: „die Mischbevölkerung, die

sich in der Mitte des Volkes befand, bekam ein mächtiges Gelüste,
und auch die Israeliten weinten wiederum und sprachen: Wer gibt
uns Fleisch zu essen“. Es ist bezeichnend für die kritische Methode,
daß „wiederum“ (וישובו) durch Bäntsch als Zusatz des Redaktors
gestrichen wird. Wir können Num. 11 nur verstehen, wenn wir
beachten, daß es die Wachteln von Exod. 16 voraussetzt. Diese
wurden nur ein einziges Mal genossen. Darum heißt es nach wieder-
holter Klage der Israeliten Num. 11, 20, daß sie nicht einen Tag
Wachteln essen werden, sondern einen ganzen Monat, bis sie sich
an dem Fleische ekeln. Wir können deshalb Exod. 16, 4. 5 nicht
zu JE stellen. Nicht die Quellenscheidung, sondern die Hypothese
der gelehrten Bearbeitung des Textes erklärt diese Verse, die den
Zusammenhang zwischen den VV. 3 und 6 zersprengen. Das Volk
fragt Exod. 16, 15, was das Manna ist. Darauf antwortet Moses
V. 16: „das ist das Brot, das euch Jahve zur Speise gegeben hat.
Dies ist die Sache, die Jahve befohlen hat usw.“ In den gut zu-
sammenhängenden Versen der Erzählung war bis jetzt nicht mit-
geteilt worden, daß Jahve dem Moses einen Befehl über das Manna
offenbart hatte. Dieser Befehl wird deshalb nachgetragen und ein-
geschoben. Die doppelte Einsammlung am Freitag wird V. 23 auch
auf einen Befehl Jahves zurückgeführt, der ebenfalls nicht erwähnt
war, er wird durch V. 5 gebracht. Der Ursprung von Exod. 16,
4. 5 ist derselbe wie der von Exod. 11, 1—3.

Der schwierigste Teil des Kapitels scheint Kuenen V. 6—12.
Er hat bemerkt, daß V. 8 Kommentar ist zu V. 7, und Well-
hausen, der V. 8 anfänglich zu JE stellte (Comp. S. 80), stimmt
Kuenen bei (l. c. S. 325). Vers 8 bringt einen deutlichen Beweis
dafür, daß wir in Einleitungsfragen damit zu rechnen haben, daß
viele Glossen schon in sehr alter Zeit in den Text aufgenommen
wurden. Den schlechten Zusammenhang, der nach der Ausscheidung
von V. 8 bleibt, versucht Kuenen durch eine Umstellung der Verse
zu verbessern. Wellhausen sagt (S. 325), daß Kuenen in dieser
Weise eine scheinbare Bruchstelle glücklich geheilt hat. Diese Um-
stellung ist aber nicht möglich. Nicht, weil V. 6—8 neben V. 9—12
unmöglich ist, wie Holzinger behauptet (Exod. S. 53), sondern weil
V. 7 durch V. 10 vorausgesetzt wird. V. 7 sagt: Wenn Jahve eure
Bitte erhört, so werdet ihr die כבוד יהוה schauen, und V. 10 be-
richtet die Erfüllung dieser Vorhersagung. Man versucht diesem
Zusammenhang aus dem Wege zu gehen durch die Annahme, in
V. 10 und V. 7 sei von כבוד יהוה in verschiedenem Sinn die Rede
(Holzinger l. c.). Bäntsch übersetzt sogar V. 7 „ihr sollt erfahren,
wie herrlich Jahve ist“. Es geht aber aus nichts hervor, daß diese
Annahme berechtigt ist. Bei Kuenen finden wir diese Annahme

denn auch nicht. Er meint, wie aus seiner Übersetzung der betreffenden Stelle (l. c. S. 301) hervorgeht, Moses und Aaron sprechen zu gleicher Zeit, als die Herrlichkeit Jahves sich in der Wolke zeigte: Am Abend sollt ihr erkennen usw. (V. 6. 7). Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß Moses und Aaron etwas vorhersagen, das schon eingetreten ist. Es muß deshalb dabei bleiben, daß die jetzige Ordnung des Textes nicht geändert werden darf. Bei richtiger Exegese der VV. 6 und 7 ist das auch unnötig.

In V. 7 „am Morgen sollt ihr die Herrlichkeit Jahves schauen בשמעו את תלנתיכם“, sind die Worte בשמעו וג׳ Bedingungssatz „wenn (falls) Jahve euer Murren erhört“. V. 9 berichtet Moses, daß die Bedingung eingetreten ist und Jahve das Murren erhört hat. Die gewöhnliche Übersetzung der betreffenden Worte als Temporalsatz ruft einen scheinbaren Widerspruch zwischen V. 7 und V. 9 hervor, der dem hebr. Text fremd ist.[1])

Wir nehmen also an, daß unserem jetzigen Exod. 16 eine einheitliche Erzählung zu Grunde liegt. Kommentare und Randbemerkungen wurden in diese Erzählung durch Abschreiber aufgenommen. Als solche gelten die VV. 4. 5. 8. 35[b]. 36. Von diesen beiden letzten Versen war bis jetzt noch nicht die Rede. V. 36 ist eingestandenermaßen eine Glosse. Kuenen hat richtig gesehen, daß auch V. 35[b] Kommentar ist, zu dem Vorhergehenden „sie aßen das Manna, bis sie zu einem bewohnten Lande kamen“. Es läßt sich nicht entscheiden, ob die VV. 27—30, die über die Leute berichten, die versuchten, am Sabbath Manna einzusammeln, später in die Erzählung eingetragen wurden oder nicht. Sie machen den Eindruck, als wollten sie das nachexilische Verbot des Reisens am Sabbath aus diesem Ereignis motivieren. Jahve befiehlt, daß jedermann am Sabbath an seiner Stelle bleiben soll. Es ist merkwürdig zu sehen, daß Bäntsch sich genötigt sieht, diese Anspielung auf eine nachexilische Sitte zu J zu stellen („jedenfalls läßt sich V. 29 nicht aus dem J-Zusammenhang lösen.“ Exod. S. 155). Man hat bemerkt, daß die doppelte Portion, die am Freitag eingesammelt wird, V. 22 לחם משנה und V. 29 לחם יומים heißt, daß in dem bis jetzt Erzählten keine Veranlassung liegt für die Klage Jahves V. 28: wie lange weigert ihr euch, meine Gebote zu befolgen? Aus der Verschiedenheit des Ausdrucks für die doppelte Portion auf Einschub zu schließen, scheint zu kühn. Warum kann innerhalb der-

[1]) Zu V. 7 sei weiter bemerkt, daß sehr wahrscheinlich zwischen תלנתיכם und על יהוה ein Wort ausgefallen ist. Vielleicht war der Text תלונו על יהוה und ist die Ähnlichkeit der Konsonanten dieses Wortes mit denjenigen des vorhergehenden Wortes Ursache, daß תלונו von einem Abschreiber übersehen wurde.

selben Erzählung nicht eine doppelte Bezeichnung desselben Gegenstandes vorkommen? Die Klage V. 28 ist in dem jetzigen Zusammenhang nicht sehr klar. Die Erzählung ist aber kein ursprünglicher Teil dieses Zusammenhanges, wie aus folgendem hervorgeht.

Die VV. 32—34 berichten über den Auftrag, einen Krug mit Manna gefüllt zum Gedächtnis aufzubewahren. Dieser Krug wird durch Aaron vor der „Eduth“ hingestellt. Das ist im Zusammenhange unmöglich, weil die „Eduth“ noch gar nicht existiert. Wellhausen, der V. 31—34 zu P stellt, geht an dieser Inkongruenz mit Stillschweigen vorbei. Es liegt keine Veranlassung vor, diesen Abschnitt von der übrigen Erzählung zu trennen. V. 32 stimmt sprachlich mit V. 16 überein (זה הדבר). Man kann V. 33 und 34 nicht einem Redaktor zuschreiben, was Bäntsch schüchtern und fragenderweise versucht, denn V. 32 kann den Bericht über die Ausführung des Befehls nicht entbehren. Kuenen hat deshalb behauptet, die Erzählung P's stehe hier an unrichtiger Stelle und sei hier von einem Redaktor eingesetzt. Demgegenüber hat Wellhausen aber richtig bemerkt (l. c. S. 324), daß es sich nicht einsehen läßt, aus welchem Grunde der Redaktor sich veranlaßt fühlte, den Mannabericht von P von seiner ursprünglichen Stelle weg nach Exod. 16 zu rücken. Eine Erzählung über das Manna läßt sich nur am Anfang der Wüstenreise verstehen. Der Redaktor hätte da auch wohl nicht unterlassen, 16, 10 und 16, 34 zu korrigieren.

Die Theorie der Quellenscheidung versagt also auch hier. Die Erzählung Exod. 16 ist eine von dem Zusammenhange unabhängige Erzählung, die hier von einem Sammler aufgenommen wird und weder in P's noch in J's oder E's zusammenhängendem Geschichtswerke untergebracht werden kann. Man braucht V. 1 und V. 2 nur zu lesen, und man sieht sofort, daß hier gesammelt wird. V. 1 (angeblich P) sagt: „Sie brachen auf von Elim und kamen nach der Wüste Sîn usw.“ V. 2 „Es murrte die ganze Gemeinde der Bene Israel gegen Moses und Aaron in der Wüste.“ Schon Colenso hat bemerkt, daß aus diesem „in der Wüste“ von V. 2 hervorgeht, daß die mit V. 2 anfangende Erzählung ursprünglich von V. 1 unabhängig war, sonst wäre dort nicht geschrieben: „sie murrten in der Wüste“, sondern „sie murrten dort“ (cf. Kuenen l. c. S. 296). V. 2 und 32—34 beweisen also, daß die Erzählung, die in unserem Kapitel bewahrt und kommentiert worden ist, nicht zu P gehören kann, sondern anderer Herkunft sein muß.

Dieses wird bestätigt durch den Widerspruch, der zwischen dieser Erzählung und Exod. 12, 38 existiert. Der Fleischmangel von 16, 3 stimmt nicht zu dem Berichte, daß mit den Israeliten viel Kleinvieh und Rinder, eine gewaltige Menge Vieh zog. 12, 38 und

16, 1 gehören demselben Zusammenhange an. Es leuchtet ein, daß Exod. 16, 2f. zu diesem Zusammenhange nicht gehören kann.

16, 1 wird wegen sprachlicher Indizien zu P gestellt. Für P beweise der Ausdruck ויסעו; hingegen schreibe JE 15, 22 וַיַּסַּע משה. Auch כל עדת בני ישראל beweise für P, gleichwie die genaue Datierung der Ankunft in der Wüste Sin. Sachlich aber setzt der Vers den Reisebericht einfach fort. „Sie brachen auf von Elim“ kann nur die Fortsetzung von 15, 27 sein. Man kann nicht behaupten, daß der Text in diesem Falle וַיַּסַּע bringen müßte, wie 15, 22, denn der Ausdruck ויסע משה kommt im ganzen A. T. nur hier vor und läßt sich deshalb nicht als Beweis für den stetigen Sprachgebrauch JE’s verwenden. Der Ausdruck כל עדת י"' kommt in Exod. 16 wiederholt vor (V. 2. 9. 10 cf. 22) und wechselt dort mit בני י"' (V. 3. 6. 15. 17), עם (V. 30) und בית י"' (V. 31). Wir haben oben gezeigt, daß die Erzählung V. 2 ff. nicht von P herrühren kann, wenn V. 1 zu P gestellt werden muß. Dieser Ausdruck kann also für P nichts beweisen. Auch die genaue Datierung spricht nicht für P. Eine ähnliche Bemerkung, die gleichfalls zu P gestellt wird, fanden wir 12, 40f. als eine selbständige Mitteilung, ohne Zusammenhang mit den in Kap. 12 zu P gestellten Versen. Exod. 19, 1 steht die genaue Datierung ebenfalls geradezu als Dublette von V. 2 (P), der einen neuen Anfang bringt (wie z. B. Holzinger l. c. S. 64 einräumt). Es ist nicht wahrscheinlich, daß das Datum Teil des ursprünglichen Verses ist. Über die Data, die sich in der Thora finden, hat Valeton sehr richtige Bemerkungen gemacht (l. c. S. 88 ff.). Gewöhnlich stellt man diese Data zu P. Valeton meint, dies sei unwahrscheinlich. Erstens würde man der P-Schrift doch nicht nur die Data entnehmen und nicht auch die damit verbundenen Erzählungen dieser Schrift. Zweitens meint er nachweisen zu können, daß die Data sich auf die jetzige Form des Hexateuchs beziehen und deshalb P nicht zuzuschreiben seien.[1]) Die Bemerkungen Valetons scheinen mir sehr

[1]) Valeton l. c. S. 90: „Die Ankunft am Sinai findet Exod. 19, 1 statt am 1. Tag des 3. Monats. Alsdann werden in Anspruch genommen 2 Tage für die Heiligung (19, 10), 1 Tag für die Offenbarung des Gesetzes (19, 16). 1 Tag für die Bundesschließung (24, 3 f.), 6 Tage wartet Moses Exod. 24, 16, 80 Tage ist er auf dem Berge (24, 18; 34, 28). Das macht zusammen 90 Tage. Es erübrigt also für die Anfertigung des Heiligtums Exod. 35—39 eine Periode von 7 Monaten (Exod. 40, 17 wird das Zelt errichtet am 1. Tag des 1. Monats des 2. Jahres). Leviticus nimmt gerade einen Monat in Anspruch, weil die Zählung Num. 1, 1 am 1. Tag des 2. Monats stattfindet. Von diesem Monate sind 7 Tage für die Weihe der Priester (Lev. 8 ff.) und 7 für das Pesachfest (Num. 9, 1 ff.) zu rechnen. Der Zählung Num. 1, 1 folgt die Darbringung der Gaben der Fürsten 12 Tage, 7 Tage des zweiten Pesachfestes. Am folgenden Tage, d. h. am 20., ziehen die Israeliten weiter. Hier scheint nicht nur eine Zusammensetzung verschiedener Quellen vorzuliegen.“

zutreffend, und mit ihm schreibe ich daher das Datum Exod. 16, 1 der spätesten Bearbeitung des Hexateuchs zu.

Exod. 16 beweist, daß ein ursprünglich kurzer Reisebericht erweitert wird. In seinem Rahmen werden Erzählungen über die Wüstenreise gesammelt. Die Erzählung, die aufgenommen wird, bringt in ihrem Anfange den Ausdruck כל עדת י״, der infolgedessen auch 16, 1 und 17, 1 von dem Sammler verwendet wird. Nur in dieser Weise läßt sich das Vorkommen dieses Ausdrucks erklären. Es fällt nämlich auf, daß der Ausdruck sonst in dem Reisebericht nicht vorkommt, auch nicht in denjenigen Teilen dieses Berichts, die die kritische Analyse zu P rechnet (12, 37; 13, 20; 14, 1 ff.; 19, 2).

## Exod. 17.

Exod. 17, 1 wird also ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von 16, 1[a] gewesen sein. Auch hier ist der Ausdruck כל עדת י״ noch gebraucht unter Einfluß der Manna-Erzählung. Mit Ausnahme der vier letzten Worte stellt man diesen Vers zu P und weist dabei auf למסעיהם als auf einen anderen P-Ausdruck hin. Wir bemerken, daß dieser Ausdruck sich auch bei J findet (Gen. 13, 3).

In Kap. 17 sind zwei Erzählungen über Ereignisse bei Refidim gesammelt. Die erste Erzählung gehört ebensowenig wie die zweite zu dem ursprünglichen Inhalt des Reiseberichts. Die Erzählung ist nämlich nicht in ihrem ganzen Umfange aufgenommen worden, denn es läßt sich nicht einsehen, worauf sich V. 6 שָׁם bezieht (Wellhausen, Comp. S. 82).

Bei Exod. 17, 1[b]—7 steht die Analyse wieder vor einem schwierigen Problem. Wellhausen sagt: „Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswert, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2 ff. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte.“ V. 2 und V. 3 sind ihm aber eine Dublette. Andere haben hier noch mehr Dubletten gefunden, nämlich in V. 5 und V. 7. „Eine Scheidung ist im einzelnen aber nicht möglich“ (Holzinger l. c. S. 55). „V. 6 wird auf einmal der Horeb erwähnt. Das Volk befindet sich aber noch gar nicht am Horeb. Eine Lösung des Rätsels ist noch nicht erreicht, und es ist eine höchst peinliche Frage, ob diese Geschichte in den Vorgängen am Horeb-Sinai überhaupt unterzubringen ist“ (Holzinger ibid.). Die Dubletten scheinen mir gar nicht zu existieren. V. 2 versucht Mose das Volk zu beruhigen durch die Warnung, Jahve nicht zu versuchen. V. 3 berichtet, daß der Durst das Volk dermaßen quält, daß sie sich nicht beruhigen lassen, sondern sich gegen Mose empören und ihn bedrohen. Die Worte des Moses zu Jahve „sie werden mich ja noch steinigen“ beweisen,

daß die Unzufriedenheit des Volkes allmählich zunimmt. Deshalb läßt sich V. 3 sehr gut als die Fortsetzung von V. 2 fassen. In V. $5^{a}$ findet man den Sinn, daß Moses an der Spitze des Volkes zu dem Felsen gehen wird. Die Worte עבר לפני sind zweideutig. Sie können bedeuten: Geh dem Volke voran, sie können aber auch bedeuten: geh dem Volke entlang, geh an dem Volke vorbei (cf. 2 Kön. 4, 31; Jos. 4, 5. 13; Exod. 34, 6; 1 Sam. 16, 8). Die letzte Deutung paßt vorzüglich zu den folgenden Worten „und nimm von den Ältesten des Volkes mit dir“, d. h. Moses soll an dem versammelten Volke vorbeigehen und die sich in der Menge befindlichen Ältesten einladen, ihn zu begleiten. Es ist bezeichnend für den Scharfsinn, der Dubletten aufzutreiben versucht, daß diese einfache Übersetzung nicht einmal erwähnt wird. In V. 6 ist בחרב richtig als Glosse erkannt (Bäntsch l. c. 159). Der Fels, aus dem das Wasser hervorquellen soll, wird durch Jahve bezeichnet als „der Fels“. Wenn dieser Fels in dem ursprünglichen Zusammenhange der Horeb war, würde dieser Name nicht in dieser Weise erst nachträglich genannt worden sein. In V. 7 seien zwei Varianten, eine Massa- und eine Meribaerzählung verbunden. Demgegenüber sei bemerkt, daß V. 7 keine Fugen aufweist. Der Name des Ortes wird genannt Massa und Meriba. Der Ort wird gelegentlich auch allein Massa (Deut. 6, 16; 9, 22) und allein Meriba (Num. 20, 13. 24; 27, 14; Deut. 32, 51 usw.) genannt. Deut. 33, 8 kennt die doppelte Bezeichnung, wie auch Ps. 95, 8. Allein aus dem Doppelnamen darf man nicht schließen, daß hier zwei Quellen zusammengestellt sind. Schon die Unmöglichkeit, die Scheidung durchzuführen, und das Fehlen der Spuren einer Massa-Geschichte an anderen Stellen des Hexateuchs hätte davor warnen sollen.

Exod. 17, $1^{b}$—7 nimmt Bezug auf Exod. 7, 17 durch die Erwähnung des Stabes, mit dem Moses den Nil geschlagen hat. Die hier aufgenommene Erweiterung des Reiseberichts hängt also zusammen mit den Erzählungen, die in den Grundstock von Exod. 1—11 eingetragen wurden.

Exod. 17, 8—16 ist eingestandenermaßen „ein einfacher und geschlossener Text“ (Holzinger l. c. S. 55). Für die Analyse ist es schwierig, daß V. 9 Elohim bringt und V. 14—16 Jahve. Man schreibt diesen Abschnitt E zu, weil Josua erwähnt wird, der bei J gar nicht vorkommen soll. Auch der Stab und die Erwähnung von Aaron und Hur sind, nach Bäntsch, unzweideutige Beweise für E. Es leuchtet aber nicht ein, warum E, der 13, 17—20 nur Elohim schrieb, hier Jahve schreiben würde. Josua wird genannt, ohne daß wir bis jetzt über seine Existenz etwas erfahren haben. Er tritt hier auf einmal als eine bekannte Persönlichkeit auf, wird aber von E

erst Exod. 24, 13 bei den Lesern als Josua, der Diener von Moses, introduziert. Holzinger fragt deshalb, ob die Erzählung nicht in einen späteren Zusammenhang gehört. Wir haben oben gesehen, daß der Stab sich nicht für E reservieren läßt (S. 24 f.). Die Geschichte scheint mir auf ein Wortspiel und eine Etymologie des Namens Refidim zurückzugehen und ist eine Art Midrasch, der mit den aus Exod. 24, 13 f. bekannten Personen operiert. Refidim heißt „Unterstützungen". רפידה ist „Lehne". Hauptpunkt der Erzählung bildet Moses, dessen Hände unterstützt werden, damit die Israeliten siegen. Wir verstehen, daß eine solche Erzählung hier aufgenommen wird, wenn wir annehmen, daß Traditionen verschiedener Herkunft gesammelt werden. Als Teil eines zusammenhängenden Elohistischen Geschichtswerkes läßt sich die Erzählung aber nicht verstehen. Wenn die Erzählung einem solchen Werke entnommen wäre, könnte Josua nicht als eine bestimmte Persönlichkeit erwähnt werden. Wir finden an anderen Stellen keine Spuren einer Tradition, die den Aufenthalt bei Refidim in eine spätere Periode ansetzt. Es fehlt also jeder Beweis, daß die Erzählung von einem Redaktor von ihrer ursprünglichen Stelle weggerückt worden ist. Die VV. 14—16 weisen darauf hin, daß die Erzählung nicht der mündlichen, sondern der schriftlichen Tradition entnommen ist. Wir denken hier natürlich an das Sefer Milchamoth Jahve. Bäntsch vermutet, daß V. 14 von einem Redaktor auf Grund von Deut. 25, 19 hier eingesetzt ist. Dort wird aber eine stark abweichende Vorstellung des Kampfes mit Amalek gegeben. Es sieht nicht sehr wahrscheinlich aus, daß ein Redaktor, der die abweichende Vorstellung von Deut. 25, 17 ff. kennt, sich veranlaßt sehen würde, hier zu bemerken, daß Moses die Erzählung Exod. 17, 8 ff. selbst in einem Buche aufgezeichnet hat. Es ist wahr, daß das Vernichtungsurteil über Amalek hier und Deut. 25, 19 wörtlich übereinstimmt. Das erklärt sich aber, wenn wir annehmen, daß es sich hier um einen bekannten Spruch handelt.

## Exod. 18.

Die Erzählung über den Besuch des Schwiegervaters des Moses Exod. 18 bildet einen geschlossenen Zusammenhang. An einer Stelle ist eine Bemerkung eines Gelehrten in den Text aufgenommen worden. V. 2 berichtet, daß der Schwiegervater mit Zippora zu Moses kam. 4, 20 hat erzählt, daß Zippora mit Moses nach Ägypten zog. Die Worte „nachdem er sie fortgeschickt hatte" sind denn auch längst richtig als Glosse gedeutet. Für die kritische Analyse genügt die Ausscheidung dieser zwei Worte aus V. 2 nicht, denn „in der ersten Hälfte des Kapitels befremdet der ganz unmotivierte

und gegenüber 18, 13 ff. sehr auffallende Wechsel der Gottesnamen“ (Wellhausen S. 82). Hierdurch wird natürlich der Gedanke nahegelegt, daß eine jahvistische und elohistische Rezension zusammengeschweißt sind. Es läßt sich aber von Spuren einer solchen Zusammensetzung nicht viel auftreiben. Man bemerkt, daß V. 1 von Jetro redet, dem Priester von Midian, dem Schwiegervater Mose's, V. 2. 5. 12 schreiben Jetro, der Schwiegervater Mose's, V. 13—27 erwähnen den Namen Jetro nicht mehr und bringen nur חתן משה. Weiter ist V. 10 deutlich ein Duplum zu erkennen. „Jetro sagte: Gepriesen sei Jahve, der euch gerettet hat aus der Hand Ägyptens und Pharaos, der das Volk gerettet hat unter der Hand Ägyptens weg.“ Ebenso scheint V. 1 überfüllt. Man vermutet deshalb, daß in V. 1—12 der Redaktor den Bericht von E mit jahvistischen Zügen ersetzt hat. Das kann man dem System zu Liebe vermuten, diese Vermutung auch nur wahrscheinlich zu machen, ist bei diesem Kapitel nicht möglich. Erstens müßte man annehmen, daß der Redaktor dem jahvistischen Bericht nichts Besseres zu entlehnen wußte als eine nichtssagende Wiederholung (wie in V. 10) oder eine selbstverständliche Erläuterung (wie in V. 1, wo wir seiner Arbeit die Worte „daß Jahve Israel aus Ägypten ausgeführt hatte“ verdanken würden). Es liegt auf der Hand, daß die Entlehnungen aus dem J-Bericht in Einklang stehen müssen mit einem Parallel-Bericht von J zu Exod. 18, sollte ein solcher im Hexateuch vorkommen. Man meint, daß dies tatsächlich der Fall ist und bezeichnet Num. 10, 29—32 als Parallel-Bericht aus J. Dieser Abschnitt redet von der Einladung, die Moses an Hobab richtet, mit den Israeliten zu ziehen, weil er sich in der Wüste so gut auskennt. Es besteht auch nicht der geringste Zusammenhang zwischen den Worten, die man Exod. 18 zu J stellt, und diesem Abschnitte.

Es kommt noch dazu, daß der Name Jetro, der in dem intakten E-Abschnitt V. 13 ff. nicht vorkommt, nicht aus J in V. 1—12 eingetragen sein kann, weil J den Namen des Schwiegervaters Exod. 2, 16 ff. nicht nennt, und es Exod. 3, 1 gerade E ist, der diesen Namen erwähnt. Es ist weiter sehr natürlich, daß der Schwiegervater Mose's im Anfang der Erzählung so vollständig wie möglich bezeichnet wird, und es kann kein Wunder nehmen, daß diese vollständige Bezeichnung nicht immer wiederkehrt, sondern nur einmal vorkommt. Die Unmöglichkeit, Exod. 18 in verschiedene Bestandteile zu zerlegen, beweist, daß die Gottesnamen nicht auf zwei Quellen zurückgehen können, und zeigt, daß die JE-Theorie nicht im Stande ist, das Hexateuch-Rätsel zu lösen. Steuernagel hat Aushilfe gesucht, indem er den Elohisten sich vermehren läßt (Theol. Stud. u. Krit. 1899, S. 319 ff.). Der eigentliche Elohist ($E^1$) würde

auch nach Exod. 3 Elohim geschrieben haben, ein anderer Elohist ($E^2$) aber hätte Jahve geschrieben. Diese Notaushilfe eines unelohistischen Elohisten beweist genügend, daß eine genaue Prüfung der Erzählungen auch die Vertreter der JE-Theorie die Ungenügsamkeit dieser Theorie hat verspüren lassen. Steuernagel meint, es sei ihm gelungen, diesem Simulanten den jahvistischen Schleier abzureißen. Er habe hier $E^1$ erweitert. Er habe sich dabei auf wenige Verse der Erzählung beschränkt und in V. 1—12 die Verse, die Jahve bringen, eingeschoben. V. 12 schließt aber nicht an bei V. 7. Die Motivierung des Opfers, das Jetro V. 12 bringt, steht V. 11 und nicht V. 7. Mit Recht bemerkt Holzinger: „Es kann aber nicht zugegeben werden, daß nach Ausscheidung von V. $1^b$, 8—11 ein geschlossener E-Text erreicht sei.“ Es bleibt dabei, daß jeder Versuch, das Kapitel zu zerlegen, an dem geschlossenen Zusammenhang der Erzählung scheitert. Man wird es sich gefallen lassen müssen, daß Exod. 18 Jahve und Elohim zu gleicher Zeit und abwechselnd verwendet.

Aus V. 16 geht weiter hervor, daß die Erzählung nicht zu dem elohistischen Geschichtswerke gehört haben kann. Bei E offenbart Jahve seine Gesetze am Sinai. Hier ist das Volk noch nicht an den Sinai gelangt, und die Offenbarung der Gesetze hat noch nicht stattgefunden. Als Moses seinem Schwiegervater die Großtaten Jahves erzählt, spricht er mit keinem Worte über eine solche Offenbarung, sondern erwähnt nur die Rettung aus Ägypten. Trotzdem heißt es V. 16, daß er dem Volke die Satzungen und Gesetze Elohims bekannt macht. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Erzählung ursprünglich nach Exod. 24 gestanden habe (Bäntsch l. c. S. 164 cf. Wellhausen l. c. S. 83). Diese Verschiebung kann aber nicht aushelfen, denn Moses hätte die wunderbaren Ereignisse von Exod. 19—24 erwähnen müssen, als er seinem Schwiegervater erzählte, was geschehen war.

Eine weitere Schwierigkeit findet man V. 5. Dort wird gesagt: Und Jetro, der Schwiegervater Mose's, zog mit dessen Söhnen und dessen Weibe zu Mose in die Wüste, wo er sich gelagert hatte, am Berge Elohims (אשר הוא חנה שם הר האלהים). Israel kommt aber erst später zu dem Berge Elohims, dem Sinai. Darum hat man V. 5 zu Gunsten einer Verschiebung der Erzählung geltend gemacht (Wellhausen l. c. S. 83). Die Worte הר האלהים stehen aber außerhalb des Zusammenhangs und können nur Kommentar sein eines Gelehrten, der meinte, Moses könne die Gesetze Gottes nur am Berge Gottes empfangen haben. Der Satz ist mit שם zu Ende. Man behauptet, הר האלהים sei nähere Bestimmung des שם und Acc. loci auf die Frage: wo? Es wird aber nicht gefragt: wo? Wenn man

es mit Dillmann noch zu dem Anfangsworte des Verses ziehen will, kann man nicht umhin, אל vor הר einzufügen. Die Ortsbezeichnung paßt übrigens gar nicht zur Erzählung. Wir wissen über Jetro nur, daß er in der Nähe des Berges Gottes wohnte (Exod. 3, 1). Wie kann er dann aber zu den am Berge Gottes gelagerten Israeliten hinreisen? V. 5 weist bestimmt auf eine Reise (er kam zu der Wüste, wo Moses sich gelagert hatte). Wie kann er nach beendigtem Aufenthalte in sein Land zurückreisen (V. 27 וילך לו אל ארצו)? Es leuchtet ein, daß der Wohnort Jetros ziemlich weit entfernt sein muß. Wellhausen hat angenommen, daß der Besuch ursprünglich in Kades stattfand. Wo die Erzählung spielt, läßt sich aber nicht entscheiden, denn jede nähere Angabe des Ortes fehlt. Wenn die Erzählung absichtlich von einem Redaktor von ihrer ursprünglichen Stelle hierher herübergebracht worden wäre, hätte er den Ort, an dem er die Geschichte spielen lassen will, wohl in anderer Weise angedeutet als mit diesem außerhalb des Zusammenhangs stehenden הר האלהים, weil er doch sehr gut wußte, daß die Israeliten erst im nächsten Kapitel zu diesem Berge gelangen würden.

Wir können also im Exod. 18 nur eine selbständige Erzählung sehen, die mit irgend einem elohistischen Geschichtswerke nichts zu tun hat. Die Erzählung wird hier vom Sammler aufgenommen. Sie ist darum bedeutend, weil sie von einer Offenbarung der Gesetze nichts weiß und trotzdem die Existenz von göttlichen Gesetzen voraussetzt, und weil sie die Rettung aus Ägypten mit großer Entschiedenheit Jahve zuschreibt, zu gleicher Zeit aber Elohim gebraucht. Elohim kann hier nur den Sinn haben: die göttliche Welt, die Gottheit im Gegensatz zu der menschlichen Welt. Die Erzählung steht also auf dem Standpunkte der Monolatrie. Es existiert eine göttliche Welt, unter allen Göttern dieser Welt ist Jahve aber der größte (V. 11). Für den Erzähler bestehen also mehrere Götter, unter diesen Göttern kommt praktisch nur Jahve für ihn in Betracht, weil er der größte ist, der das Volk gerettet hat.

Der Faden, den wir in der Erzählung über den Auszug erkannt haben, ist also folgender. Den einfachsten Bericht über den Auszug finden wir 12, 29—39. Er wird fortgesetzt 13, 20—22. In Kap. 14 finden wir den Faden in dem Berichte 14, 5—7. 8[b]. 10—14. 19. 20. 21 (Mitte). 24. 25. 27[b]. 30. 31 (der einfachste Bericht über den Durchzug der Israeliten in der Nähe der Küste). Daran schließt sich 15, 20—25[a]. 27; 16, 1[a]; 17, 1; 19, 2.

Mit diesem Grundstock wurden Abschnitte sehr verschiedener Herkunft verbunden. Aus anderen Geschichtsbüchern wurden ganze

Perikopen samt Einleitung und Schluß abgeschrieben, und in dieser Weise wurden 12, 1—14; 15, 1—19 aufgenommen.

Erzählungen, die dazu dienen konnten, den Bericht über die Reise zu illustrieren, wurden eingeschaltet. Als solche gelten 14, 1—4. 8[a]. 9. 15—18. 21[a c]. 22. 23. 26. 27[a]. 28. 29; 16, 2—36; 17, 1[b]—7. 8—16; 18.

Gesetze wurden aufgenommen, damit ihre historische Motivierung erzählt wurde 12, 15—20. 21—27. 43—50; 13, 1—16.

Kommentare zu dem Erzählten wurden ebenfalls eingeschaltet 13, 17—19; 16, 1[b]. 4. 5. 8. 35[b]. 36; 18, Schlußworte von V. 2 und 5. Die Kapitel zeigen das Bild einer Schrift, die allmählich größer und reicher an Inhalt geworden ist.

Der Faden dieser Erzählung schließt sich nicht an an den Rahmen der vorhergehenden Erzählungen über die Wunder. 12, 29 „Um Mitternacht schlug Jahve alle Erstgeburten im Lande Ägypten“ schließt sich an an 11, 4—8 und berichtet die Erfüllung der dort angekündigten Strafe. Das beweist, daß das uns vorliegende Buch Exodus ein Sammelwerk ist. Der Verfasser benutzt offenbar, wie in der Genesis, alles, was die Erzählung beleuchten kann. Hier legt er die Traditionen zu Grunde, die mit 11, 4—8 zusammenhängen, wahrscheinlich weil dieselben vollständiger waren als die mit 11, 9. 10 verbundenen. Auch die Erzählungen über die Wunder sind in den mit 11, 9. 10 zusammenhängenden Abschnitten sehr kurz gefaßt. Es liegt aber keine Veranlassung vor, bei der Wahl des Stoffes an dogmatische, theologische oder derartige Tendenzen zu denken.

## III. Die Sinaierzählung.

Von Exod. 19, 1 bis Num. 10 zeltet Israel am Sinai. Bekanntlich bietet die Erzählung über die Ereignisse am Sinai ein schwieriges Problem. „Wenn irgendwo, so ermöglicht hier nur die kritische Analyse ein Sachverständnis, freilich gerade hier eine sehr schwierige und bisher kaum angegriffene Arbeit“, schrieb Wellhausen in „Comp. d. H.“ S. 85. Seit Wellhausen haben sich viele mit diesem Problem beschäftigt. Der jüngste Bearbeiter des Problems, J. J. P. Valeton (cf. S. 2) urteilt, daß bis jetzt die Lösung der Rätsel noch nicht erbracht worden ist, und ist der Meinung, daß dieselbe auf dem Wege der Quellenscheidung nicht erreicht werden kann. „Auch in der Sinaierzählung findet man die Quellen J. E. P und D. Namentlich die Scheidung von J und E bietet hier unüberwindliche Schwierigkeiten ...... Die betreffenden Untersuchungen scheinen mir einseitig. Man hat dabei andere Elemente, welche zur Erklärung

nötig sind, unrichtigerweise übersehen (l. c. S. 73). In der Sinaierzählung liegt omnium consensu keine aus einem Gusse geschriebene Erzählung vor. Sie ist aber nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Erzählung, die aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt ist, sondern sie ist Thora, d. h. Unterweisung. Die Sinaiperikope bringt eine Kompilation verschiedener selbständiger Gesetze. Diese Gesetzessammlungen sind verschiedenartig und ungleichen Alters. Sie werden hier auf Grund eines bestimmten Systems gesammelt und miteinander verbunden. Diese Kompilation wurde erweitert durch die Aufnahme von targumischen Erläuterungen und Emendationen (l. c. S. 112). Wir besitzen im Pentateuch, und namentlich in der Sinaierzählung kein rein literarisches Produkt, sondern eine Schrift, die uns durch Synagoge und Schule überliefert wurde, und die die Spuren davon deutlich zeigt“ (l. c. S. 76).

Valeton spricht es also in klaren Worten aus, daß die kritische Analyse sich s. E. ungenügend erwiesen hat, um die Sinaifrage zu lösen. Das kann eigentlich kein Wunder nehmen, denn schon Wellhausen hat seine Untersuchung über die Sinaiperikope angefangen „ohne sich dabei vor der Hand viel um die Durchführung der bisherigen Quellenscheidung zu kümmern“ (Comp. S. 85); d. h. Wellhausen hat auch schon bemerkt, daß die Quellenscheidung keinen guten Ausgangspunkt darbietet. Man kann nur versuchen, die Teile, in die man die Perikope aus, von der JE-Theorie unabhängigen, Gründen zerlegt hat, in die verschiedenen Quellen unterzubringen, was manchmal sehr heikel ist (l. c. S. 90) und nicht immer gelingt. Exod. 34 wird von Wellhausen ein dritter völlig selbständiger Bericht genannt, den W. zuerst nicht in eine der Quellen einzuverleiben gewußt (l. c. S. 97), später aber bei J untergebracht hat (l. c. S. 332), weil Kuenen ihm, durch die Verschiebung des Bundesbuches in die Gefilde Moabs, dafür Raum gemacht hatte.

Als es mit den einzelnen J und E nicht gelingen wollte, hat man $J^1$, $J^2$, $E^1$ und $E^2$ usw. zu Hilfe herbeigezogen. Die Kombinationen wurden dadurch so subjektiv, daß Bäntsch meint, daß gegenüber allen diesen Versuchen, die literarischen Schichtungen in J und E bis ins zweite und dritte Glied hinein mit voller Exaktheit zu bestimmen, eine gewisse Skepsis berechtigt sei.

Dieser Sachverhalt beweist eigentlich schon zur Genüge, daß man die Quellen J, E usw. nicht in der Sinaiperikope suchen würde, wenn man, auf Grund seiner kritischen Ansichten über die Genesis, nicht der Meinung wäre, daß man dazu gezwungen sei. Nach dem, was wir in Heft I über die Genesis bemerkt haben, ist es aber überhaupt nicht erstaunlich, daß die neuere Urkundenhypothese sich hier, aller Anstrengung der Gelehrten zum Trotz, als machtlos erwiesen hat.

## Exod. 19. 20.

19, 1 sagt, daß die Israeliten am Neumondstage des dritten Monats nach der Wüste Sinai kamen. V. 2 bringt darauf von Neuem die Nachricht: Sie zogen aus von Refidim und kamen nach der Wüste Sinai usw. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß es nicht möglich ist, beide Verse zu P zu stellen, wie man auf Grund des genauen Datums und in Hinsicht darauf, daß V. 2 die Fortsetzung ist von 17, 1, versucht ist zu tun.[1]) Holzinger denkt bei V. 1 an einen Unfall des Textes, weil das Tagesdatum ausgefallen scheint. Bei richtiger Übersetzung von חדש durch Neumond hat man keinen Grund, einen solchen Ausfall anzunehmen. Jedenfalls kann durch Fortlassung des Datums der übrige Text nicht beschädigt worden sein. Man kann die Disharmonie zwischen V. 1 und V. 2 in dieser Weise nicht beiseite schaffen. Mit Recht bemerkt man, daß das Datum nach V. 2 besser angebracht wäre. Bäntsch meint, ein Redaktor habe die Verse umgestellt. An sich ist eine solche Textverderbnis durch einen Redaktor schon sehr unwahrscheinlich. In diesem Falle hätte dieser selbständige Mann seine Änderung unschwer in unanstößiger Weise vollziehen können. Aus der Stellung von V. 1 außerhalb des Zusammenhanges geht hervor, daß der Vers eine Bemerkung zum Text ist, die später in den Text aufgenommen wurde. Der Text korrigiert hier die Theorie über P in unwidersprechlicher Weise.

V. 2[b] kann ursprünglich nicht die Fortsetzung sein von V. 2[a]. Dort ist schon berichtet worden „und sie lagerten sich in der Wüste“. Diese Worte lassen keinen Raum für „und Israel lagerte sich dort dem Berge gegenüber. Die ersten Worte fehlen zwar in LXX. Es läßt sich aber nicht einsehen, warum man sie später in den hebr. Text hineingesetzt haben sollte. Weil V. 3[a] Elohim bringt und V. 3[b] Jahve, versucht man V. 2[b] und 3[a] zu E zu stellen. Das ist aber nicht möglich, ohne V. 3[b]ff. auch zu E zu stellen, denn V. 3[b] ist die unmittelbare Fortsetzung von V. 3[a]. Die Erzählung verläuft regelmäßig von V. 3 bis V. 19, wenn wir V. 9[a] als Einschub ausscheiden. Moses besteigt den Berg und Jahve redet zu ihm. Das Volk muß also in der Nähe des Berges sein, die Wüste Sinai aber ist groß und aus dem „sie lagerten sich in der Wüste“ geht ohne weiteres nicht hervor, daß sie sich bei dem Berge befinden. V. 2[b] ist deshalb sehr wahrscheinlich eine Bemerkung zum Text, die die Erzählung verständlich zu machen beabsichtigt. שם greift nämlich zurück auf „in der Wüste Sinai“. Die Worte

---

[1]) cf. über die Data in der Thora S. 52.

können also nicht der Anfang einer selbständigen Erzählung sein und sind deshalb nur als Kommentar möglich.

V. $9^{a}$ muß Einschub sein. Nachdem Moses Jahve berichtet hat, daß die Israeliten versprochen haben Gehorsam zu leisten, folgt „Jahve sprach zu Moses: ich will in dichtem Gewölk zu dir kommen, damit das Volk es höre, wenn ich mit dir rede und auch an dich für ewige Zeiten glaube. Und Moses berichtete Jahve die Worte des Volkes." V. $9^{b}$ wiederholt also V. $8^{b}$. Die dazwischenstehende Bemerkung paßt nicht in den Zusammenhang, ist aber sehr wohl verständlich als Bemerkung zum Zusammenhang, d. h. als Kommentar. Die Autorität von Moses als Gesetzgeber für alle Zeiten wird hier von Jahve selbst proklamiert. Dieser Zweck der Gotteserscheinung war in der Erzählung nicht genannt, er schien aber implizite anwesend zu sein und wurde deshalb, wohl erst als Randbemerkung, im Manuskripte verzeichnet. Später wurde er aufgenommen, und der Zusammenhang wurde wiederhergestellt nach der bewährten Methode, die dem Einschub vorangehenden Worte einfach zu wiederholen, wie wir es auch Exod. 6, 12. 29; 12, 41. 51 finden. Die Analyse stellt diesen Versteil zu J. In diesem Falle müßte er aber im Zusammenhang stehen mit dem folgenden Abschnitte, den man ebenfalls zu J stellt (V. 11 ff.). Auch bleibt so der Ursprung von V. $9^{b}$ dunkel. Bäntsch (Exod. S. 173) meint, V. $9^{b}$ könne eine vom Rand in den Text geratene Variante von V. $8^{b}$ sein. Diese Variante könnte aber keinenfalls mehr als ein Wort enthalten haben, denn V. $9^{b}$ schreibt ויגד statt וישב von V. $8^{a}$. Wenn es sich schon beweisen ließe, daß die Soferim, wie die jetzigen Herausgeber von Manuskripten, in Noten die Varianten verzeichneten, dann wäre diese Erklärung für V. $9^{b}$ nicht zutreffend, weil eine Variante nicht den ganzen Schluß von V. 8 gebracht hätte.

V. 10 kann die Fortsetzung sein von V. $3^{a}$. Es liegt aber keine Veranlassung vor, den Vers von V. 11 f. zu trennen und zu E zu stellen, wie Bäntsch tut. Er sieht sich genötigt, daselbst Jahve einem Redaktor zuzuschreiben. Wenn ein Redaktor in diesem Kapitel Elohim in Jahve geändert hätte, wäre es von ihm auch V. 17 und 19 geändert worden.

Der Zusammenhang in V. 10—19 ist tadellos. V. 16 und 18 sind keine Dubletten, wie man gewöhnlich annimmt. V. 16 hört das Volk, das in ziemlicher Entfernung von dem Berge gelagert ist, daß es am Sinai donnert. V. 18 steht das Volk dem Berge gegenüber, nachdem Moses es aus dem Lager herausgeführt hat. V. $12^{b}$ sagt, daß jeder, der den Berg anrührt, getötet werden soll. V. 13, daß, wer ihn mit der Hand berührt, gesteinigt oder durch einen Pfeil getroffen werden wird. Das geht nicht auf Bestrafung

durch Menschen, wie man unrichtig exegetisiert (Holzinger, Bäntsch), sondern auf Steine und Blitzpfeile, die einen solchen sofort töten werden. Deshalb kann man nicht behaupten, daß V. 13[a] Variante ist zu 12[b], wo die Berührung selbst tödlich zu wirken scheint.

Zu V. 12 sei noch bemerkt, daß man es nicht richtig übersetzt durch „Sperre das Volk ringsherum (vom Berge) ab“. Man denkt hier immer an das Aufstellen eines Zauns oder ähnliches, der das Volk vom Berge trennen soll. והגבלת את העם סביב kann nur bedeuten „du sollst das Volk rings herum als Grenze aufstellen. Nur so kann man את העם als Objekt (in Verbindung mit סביב) verstehen. Wenn man הגבל durch „einfriedigen, begrenzen“ übersetzen will, läßt sich den Worten kein anderer Sinn abgewinnen als: du sollst das Volk von allen Seiten begrenzen, was offenbar keinen Sinn hat. Es muß also kein Zaun errichtet werden, sondern das Volk selbst muß „en haye“ um den Berg aufgestellt werden, wie es auch V. 17 geschieht.

Eine weitere Schwierigkeit scheint V. 13[b] vorzuliegen „Wenn ein langgezogener Ton aus dem Widderhorn erklingt, dürfen sie den Berg besteigen“. Bäntsch bemerkt, „V. 13[b] steht ganz zusammenhangslos da und will sich in keine der drei Quellenschriften fügen. Am nächsten liegt die Annahme, daß er einer älteren Gestalt der Horeb-Tradition angehört“. Daß nirgends später von einem Blasen des Widderhorns die Rede ist, scheint mir diese Annahme nicht zu berechtigen, denn es kommt nicht so weit, daß das Widderhorn zu ertönen brauchte, weil das Volk schon bald in großem Schrecken flieht und sich ängstlich vom Berge fern hält (20, 18 ff.). LXX geben statt במשך היבל *ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους*. Diese Lesart geht entweder auf eine Variante zurück oder hat in freier Übersetzung ihren Grund. Das Signal wurde, sei es schon im hebr. Manuskript oder erst durch den Übersetzer, gefaßt als das Zeichen, daß Jahve sich vom Berge zurückgezogen hatte. Wenn wir über den alten Kultus genau unterrichtet wären, würden wir dieses vielleicht besser verstehen. Es scheint hieraus nämlich hervorzugehen, daß für LXX ein langgezogener Ton aus dem Widderhorn das Ende einer religiösen Zeremonie bezeichnete und sozusagen Habedolah machte, d. h. den Schluß der heiligen Zeit und die Entfernung der persönlichen Gegenwart Gottes bezeichnete. Wir sind leider nicht im Stande, zu beurteilen, ob LXX hier richtig exegetisiert haben. Es kann auch sein, daß ein Ton des Widderhorns die Eröffnung oder den Höhepunkt einer religiösen Ceremonie bezeichnet hat. Wie dem auch sei, jedenfalls braucht man V. 13[b] nicht auszuscheiden, weil das Volk sich später weigert, vor Jahve zu erscheinen.

Valeton trennt V. 3—8 von der übrigen Erzählung und erklärt diesen Abschnitt als eine theologische Skizzierung der Bedeutung der Ereignisse am Sinai (l. c. S. 77 ff.)[1]. Dafür scheint namentlich in den VV. 5 und 6 sehr viel zu sprechen. Die Auserwählung Israels wird hier berichtet mit Worten, die an das Deuteronomium erinnern (cf. Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18). Das Bild der Adlersflügel und das Königreich von Priestern kommt nur hier vor. Die Anrede „Haus Jakobs" (V. 3) findet sich im Pentateuch sonst nicht.

Dagegen läßt sich aber geltend machen, daß Moses sich V. 10 und 14 auf dem Berge befindet. Wenn wir V. 3—8 ausscheiden, läßt sich das nicht verstehen. Der Befehl, das Volk zu heiligen, schließt in vorzüglicher Weise bei V. 8 an, daß Volk muß sich auf die Bundesschließung durch Heiligung vorbereiten. Man kann natürlich annehmen, daß dieser vorzügliche Zusammenhang durch denjenigen, der V. 3—8 verfaßte, hergestellt wurde. In Hinsicht auf V. 10 scheint mir das aber nicht wohl möglich. Dieser Vers sieht nicht aus, als sei er durch einen Redaktor bearbeitet, und steht von der Peripherie des Einschubs ziemlich weit entfernt. Die Sorgen derjenigen aber, die eine Perikope einschalten, dehnen sich nicht über die allernächste Umgebung des Einschubs hinaus, wie wir oben gesehen haben (Exod. 6, 29 usw.). Statt dessen können wir besser annehmen, daß die feierliche Ankündigung des Bundes hier in etwas ungewöhnlichen und gehobenen Worten gebracht wird.

Der geschlossene Zusammenhang dieses Abschnittes bringt V. 3. 17 und 19 Elohim und sonst Jahve und spricht also gegen die JE-Theorie.

Man weiß nicht, was mit 19, 20—25 anzufangen ist. Es leuchtet ein, daß es nicht die Fortsetzung von V. 19 sein kann. Dort ist Jahve schon auf dem Sinai und redet vom Berge her mit Moses. Hier kommt er zum Sinai herab und heißt Moses den Berg besteigen. Die Verse bringen Jahve als Gottesnamen. Daher hat

[1]) Die Gründe, die Valeton S. 78 beibringt, sind folgende. 1° ומשה עלה ist Plusquamperfectum und setzt V. 2 nicht fort. 2° der Bund, der V. 5 erwähnt wird, ist noch nicht geschlossen. 3° Jahve hat noch keine Befehle gegeben. Jahve kann also keinen Gehorsam gegen diese Befehle verlangen, und das Volk kann sich dazu nicht verpflichten. Der Anfang kann auch sehr gut historisches Perfectum sein, und es läßt sich auch verstehen, daß Jahve vor der Bundesschließung von den Israeliten zu vernehmen wünscht, daß sie willig sind, einen solchen Bund zu schließen und sich dessen Bestimmungen zu unterwerfen. בריתי (V. 5) und כל אשר דבר יי kann auch heißen: der etwaige Bund, der eventuell geschlossen werden wird und die Worte, die Jahve redet. Den Hinweis auf die Vergangenheit verstehen wir erst recht, wenn wir bemerken, daß die Israeliten durch die Erinnerung an Jahves Rettung dazu gebracht werden, auf einen Bund mit noch unbekannten Verpflichtungen einzugehen.

Wellhausen dieselben (Comp. S. 90) zu J gestellt. Kuenen hat es nicht gewagt, die Verse bei J unterzubringen. Es ist ihm zweifelhaft, ob in Exod. 19—24 J-Stücke vorkommen (H. c. O² 139). Er meint (Theol. Tijdschr. 1881. 219), daß der Abschnitt mit 24, 1. 2. 9—11 zu verbinden ist, spricht es aber offen aus, daß damit der Ursprung des Stücks nicht erklärt ist. Andere haben V. 21—25 einem Redaktor zugeschrieben, d. h. sie haben anerkannt, daß die Urkundenhypothese hier versagt. Neuerdings hat man versucht, die Verse zu P zu stellen (Klopfer in ZATW 1898. S. 197 ff.) und nähert sich dabei der Ansicht, die Oort und Colenso früher vertreten hatten, die von Kuenen aber zurückgewiesen worden war (l. c. 215). Holzinger schreibt V. 20 J zu, betrachtet V. 22—25 teilweise als redaktionell (V. 23), teilweise als Glossen verschiedenen Alters.

Zu einer selbständigen Quelle kann man diese Verse nicht stellen, denn sie greifen zurück auf V. 12. Sie lassen sich auch durch Ausscheidung eines Teiles des Abschnittes nicht als eine Häufung von Glossen und Redaktionsarbeit erklären. Wer V. 23 ausscheidet, macht V. 24 unverständlich. Die wiederholte Anrede Jahves setzt eine Antwort Moses voraus. Der Abschnitt ist nicht eine Anhäufung von Glossen, sondern es ist eine große Glosse, d. h. ein Midrasch zu der Erzählung, der die theologischen Schwierigkeiten, die die Erzählung darbot, zu erklären versucht. In der Erzählung betritt das Volk den Berg nicht, und wird der Priester keine Erwähnung getan. Das haben die späteren Priester nicht verstanden, und sie haben sich in einem Midrasch die Sache zurechtgemacht. Daß das Volk den Berg nicht betreten hat, findet seinen Grund darin, daß Jahve V. 24 einen anderen Befehl erteilte. Die Priester, die im Kultus immer Jahve nahten, wurden V. 23 f. aufgenommen, und es wurde erklärt, warum diese Diener Gottes, die täglich im Hause Gottes verkehrten, damals am Sinai nicht vor Gottes Antlitz erschienen waren. Zu gleicher Zeit wurde eine Art Exegese von V. 12 gegeben, der durch das zweideutige והגבלת nicht ganz klar war. Der Kommentar oder Midrasch wurde entweder nicht ganz aufgenommen, oder der Kommentator hat nicht mehr geschrieben, wie nötig war. Die Worte „und er sagte ihnen“ (V. 25) bilden keinen guten Schluß. Mit Oort und Colenso halten wir diesen Abschnitt also für einen Einschub. Ob es gerade ein Einschub aus der späteren nachexilischen Zeit ist, wie sie meinen, muß dahingestellt bleiben. Die Tradition wurde von den Priestern überliefert und die vorexilischen Priester können sich an der Erzählung, die an ihrem Stande vorbeizugehen schien, geradesogut gestoßen haben wie die nachexilischen.

Der Dekalog 20, 1—17 schließt nicht an bei 19, 19. Dort ist von Donnerschlägen die Rede, die die Antwort Jahves sind auf die Anrede Moses. Die Worte, die Elohim 20, 1—17 spricht, sind aber keine Antwort auf eine Anrede Moses, sondern zusammenhängende und selbständige Rede Gottes. Man hat darum richtig bemerkt, daß 20, 18 ff. die unmittelbare Fortsetzung von 19, 19 sind. Kuenen, der (Theol. Tijdschr. 1881, 190) Exod. 20, 18—21 mit 19, 19 verbunden hat, meint, daß der Dekalog ursprünglich nach 20, 21 gestanden hat. Dadurch wird aber der Zusammenhang zwischen 20, 21 und 20, 22 zerbrochen. Dieser Vers ist verständlich, wenn VV. 18 bis 21 unmittelbar vorhergehen. Wenn der ganze Dekalog privatim durch Jahve zu Moses gesprochen wurde, schließt sich V. 22 (Und Jahve sprach zu Moses: So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen: Ihr habet gesehen, daß ich vom Himmel aus zu euch geredet habe) daran nicht an. Sollte der Dekalog die Fortsetzung von V. 21 sein, so müssen V. 22 ff. jüngeren Ursprungs, wenigstens erst nach der Verschiebung des Dekalogs aufgenommen worden sein.

## Exod. 24.

Exod. 20, 23—23, 33 unterbrechen die Erzählung, deren Faden wir erst 24, 3 wieder verfolgen können. 24, 3 ff. berichtet über die Bundesschließung. Das Volk verpflichtet sich zum Gehorsam gegen die von Mose zuerst erzählten und nachher aufgeschriebenen „Worte Jahves“. 24, 3 scheint die unmittelbare Fortsetzung von 20, 21 zu sein. Weil 20, 18—21 Elohim schreibt, muß man diese Verse zu E stellen, kann aber nicht umhin, auch die Fortsetzung E zuzuschreiben. 24, 3 ff. bringen aber durchgehend Jahve. Daher bricht Holzinger in den Seufzer aus: „Der Gebrauch von Jahve nach 20, 18—21 ist allerdings ein in den Kauf zu nehmendes unlösbares Rätsel, zumal V. 10 f. (der ebenfalls E angehören muß) Elohim steht (l. c. S. 104). O, diese Gottesnamen!“

In 24, 1—11 scheint die Geschichte des Textes ziemlich klar zu Tage zu liegen, wenn wir nur davon absehen, die VV. 1. 2 und 9—11 (die in keinem guten Zusammenhange mit dem Berichte über die Bundesschließung V. 3—8 stehen), bei J unterbringen zu wollen. Man hat dies natürlich versucht, weil V. 3—8 auf E kommen müßte. Wem sollten denn die erwähnten Verse sonst angehören können als J? „Es ist ein natürliches Vorurteil, an J zu denken“ (Holzinger l. c. 104). Dabei ist das Elohim von V. 11 allerdings ein wenig unbequem. Bei recht massiven Theophanien sage J auch sonst Elohim, meint Holzinger. 19, 20 gehört nach ihm zu J und scheint mir auch eine massive Theophanie zu bringen. Trotzdem bringt der Vers Jahve. Es kommt noch dazu, daß die Verse sich nicht an-

schließen an ein anderes jahvistisches Stück und auch nicht gut zu einander passen. Andere schreiben dieselben einem anderen Elohisten zu (E[1] so Kuenen, Theol. Tijdschr. 1881, 219 unter der Bemerkung: dieses Resultat ist — wie ich gerne anerkenne — sehr wenig befriedigend), d. h. sie verzichten darauf, diese Verse durch die übliche Quellenhypothese zu erklären und ziehen jetzt unbekannte Quellen zu Hilfe. Dabei können sie aber die Verse nicht in genügender Weise erklären, denn inhaltlich mögen V. 1. 2 und V. 9—11 zusammenzugehören scheinen, es ist jedoch nicht möglich, V. 9—11 als die Fortsetzung von V. 1. 2 zu betrachten. Nach V. 2 soll Moses allein zu Jahve gehen, nach V. 9 gehen alle zusammen. Deshalb streicht Bäntsch V. 2 als redaktionell. Der Redaktor hätte hier also absichtlich den Zusammenhang zerrissen und unverständlich gemacht. Diese Erklärung scheitert übrigens auch an dem Anfang von V. 1. Dort ist ואל משה אמר nicht als historisches Perfectum, sondern als Plusquamperfectum zu übersetzen, wie Valeton (l. c. 84) richtig bemerkt hat. Ein neues Gotteswort wird im Pentateuch immer durch Imperfectum mit waw consecutivum eingeleitet. 24, 1 blickt auf ein früheres Wort Jahves zurück und erinnert daran. Die Mitteilung der Gesetze hat die Erzählung unterbrochen, und der Leser wird hier wieder in die Situation eingeführt. Es ist einleuchtend, daß 24, 1 nur auf 19, 24 Bezug nehmen kann. Wir haben schon an mehreren Beispielen lernen können, daß die Methode, einen durch Einschub zerbrochenen Zusammenhang wiederherzustellen, darin besteht, daß man die dem Einschub vorangehenden Worte wiederholt. Die Übereinstimmung von 24, 1 mit 19, 24 f. kann nicht nur Zufall sein. Dann wird es aber wahrscheinlich, daß 24, 1. 2 erst geschrieben wurde, als der Kommentar 19, 20—25 schon aufgenommen worden war, und die Aufnahme des sogenannten Bundesbuches kann dann nur stattgefunden haben nach der Aufnahme von 19, 20—25. Die Frage, ob אמר 24, 1 historisches Perfectum oder Plusquamperfectum ist, ist darum nicht ohne Bedeutung. Gegen den Zusammenhang von 19, 24 mit 24, 1 scheint freilich die Erwähnung von Nadab und Abihu zu sprechen, die 19, 24 nicht vorkommen, ebensowenig wie die 70 Ältesten. Wir erinnern uns aber, daß 19, 25 auf einmal abbricht, und daß der Schluß der 19, 20 angefangenen Erzählung uns nicht erhalten ist. Valeton meint, daß die Verse sich in einer verlorenen Erzählung finden müssen, von der nur 19, 13[b] übrig ist. Uns scheint 19, 13[b] aber kein Rest einer verlorenen Erzählung zu sein. Die Ursache des Rätsels, das 24, 1 aufgibt, scheint uns deshalb in den nach 19, 25 fortgefallenen Versen zu liegen.

Wenn wir Valetons Bemerkung über das Plusquamperfectum in 24, 1 beistimmen müssen, so folgt daraus, daß 24, 9—11 nicht als

Teil der Erzählung gefaßt werden können. Die Zweideutigkeit des אמר als Plusquamperfectum und Perfectum hat V. 9—11 als Erläuterung hervorgerufen. Der Mann, der diese Erläuterung schrieb, hat אמר als Perfectum gefaßt. Er vermißte einen Bericht über dasjenige, was seiner Meinung nach noch stattfinden müßte, und verzeichnete daher die Erfüllung von 24, 1 in seinem Manuskripte, indem er die wunderbare Tatsache registrierte, daß diese Leute Gott gesehen hatten, ohne zu sterben.

In 24, 3—8 hat man, wie schon bemerkt wurde, richtig die Fortsetzung von 19, 21 erkannt. Moses kommt zum Volke und erzählt „alle Worte Jahves“. Die Worte „und alle Mišpatim“ stehen, wie allgemein angenommen wird, außer dem Zusammenhang. V. 3[b]. 4. 8 erwähnen nur „die Worte Jahves“. In V. 3 sind die Mišpatim also nachgetragen in Hinsicht auf den später aufgenommenen Codex Exod. 21, 1 ff. Am Schluß von V. 5 steht פרים außerhalb des Zusammenhanges. Der Satz ist mit ליהוה zu Ende. Das Wort ist offenbar eine Glosse zu den Dankopfern und beabsichtigt mitzuteilen, daß Stiere als Dankopfer dargebracht wurden. Übrigens ist der Zusammenhang tadellos. Trotzdem hat man versucht, Verse auszuscheiden. Bäntsch schreibt die zweimalige Erwähnung des Buches, das Moses als Bundesurkunde abfaßte, einem Redaktor zu und zerreißt in dieser Weise die Erzählung der JE-Theorie zu Liebe. Die nächste Perikope redet nämlich von den steinernen Tafeln, auf die Jahve selbst Thora und Gebot aufgezeichnet hatte. Diese Perikope muß zu E gehören, und eine doppelte Aufzeichnung sieht wenig wahrscheinlich aus. Deshalb wird nun 24, 4[a] und 7[a] zu R gebracht. Der Bericht über die Bundesschließung wird dadurch unverständlich, denn die Formel V. 8 „Siehe, dies ist das Blut des Bundes, den Jahve mit euch auf Grund aller dieser Worte geschlossen hat“ setzt die Vorlesung der Worte voraus. Ich verstehe nicht, wie man behaupten kann, wie es Holzinger tut (l. s. S. 103), „daß die Blutmanipulation V. 6 und 8 durch V. 7 auseinandergerissen wird“. V. 6 sprengt Moses die Hälfte des Blutes auf den Altar. Dann liest er V. 7 dem Volke die Worte Jahves aus einem Buche vor. Das Volk verspricht alles, was Jahve befohlen hat, zu befolgen. Darauf nimmt Moses das Blut und besprengt damit das Volk. Gegen diese Bundesschließung läßt sich nichts einwenden. Wenn ein so guter Zusammenhang durch die Quellenscheidung zerrissen werden muß, spricht das gegen die Theorie, die in dieser Weise zur Verstümmelung des Textes führt.

Es läßt sich auf Grund von 24, 3—8 nicht entscheiden, welches die Worte waren, die Moses in einem Buche niederschrieb. Nur so viel ist klar, daß es nicht die Mišpatim waren, die Exod. 21, 1

anfangen, sonst wären die Worte „und alle die Mišpatim“ nicht in V. 3 eingesetzt worden, sondern hätte die Erzählung selbst darüber berichtet. Die Frage nach der Bundesurkunde kann also jetzt noch nicht beantwortet werden.

Die Erzählung wird 24, 12 ff. fortgesetzt. Von dem Abschnitte V. 12—18 stellt man V. 12—14. $18^{b}$ zu E und V. 15—$18^{a}$ zu P. Es wird nämlich V. $15^{a}$ gesagt „Und Moses stieg auf den Berg“ V. $18^{b}$ aber wird dies noch einmal gesagt. „Diese Wiederholung beweist die Zusammenschweißung zweier Quellen. Der eine Bericht V. 15—$18^{a}$ gehört zu P und ist Einleitung zu Kap. 25—31; der andere Bericht ist V. 12—14. $18^{bc}$“ (Kuenen, l. c. 170). Es leuchtet ein, daß die Analyse hier mit Unrecht Halt macht, denn auch V. 13 hat schon gesagt: und Moses bestieg den Berg. Wenn es nicht möglich ist, V. $15^{a}$ und V. $18^{b}$ aus einer Quelle herzuleiten, kann man also auch nicht V. $13^{b}$ und V. $18^{b}$ zu demselben Berichte stellen. Daher schreibt Bäntsch die betreffenden Worte V. $18^{b}$ einem Redaktor zu, der dieselben (ohne daß es freilich irgend eine Veranlassung zum Redigieren gab) hier aus geheimen Gründen eingesetzt hat. Diese Verlegenheitsauskunft ist sehr unwahrscheinlich. Wir können nicht annehmen, daß ein Redaktor in dieser Weise den Zusammenhang verderben würde, weil er ja bestrebt ist, die Berichte so gut wie möglich zu verbinden. Da erübrigt aber nur, anzunehmen, daß in V. $18^{b}$ ein Wort ausgefallen und daß zu lesen ist ויעל אל ראש ההר, was wir nach V. 17 und V. $18^{a}$ (Die Herrlichkeit Jahves zeigte sich בראש ההר. Und Moses begab sich in die Wolke hinein) erwarten (cf. 19, 20; 34, 2). Damit wird der Grund für die Trennung von V. 12—14 und 15—17 aber hinfällig, denn V. $15^{a}$ ist ויעל וג׳ keine sinnlose Wiederholung von V. $13^{b}$. V. 15 will zum Ausdruck bringen, daß, sobald Moses den Berg bestieg, die Wolke sich über dem Berge lagerte. Durch die Quellenscheidung geht diese syntaktische Pointe verloren. Die sprachlichen Indizien, die man V. 15 bis $18^{a}$ für P geltend macht, sind ungenügend. Die Wolke findet sich auch 19, 16 f. bei E. Die Herrlichkeit Jahves ist ein so gewöhnlicher Begriff im AT., daß man daraus nicht auf P schließen kann, ebensowenig wie aus dem gewöhnlichen Zeitwort שכן.

24, 12 ist wichtig für die Dekalog-Frage. Gewöhnlich nimmt man an, daß auf den zwei Tafeln, von denen hier die Rede ist, der Dekalog gestanden habe. Das wird ja Deut. 5 mit so vielen Worten erzählt (Deut. 5, 22). Zu dieser Vorstellung will Exod. 24, 12 jedoch nicht passen. Jahve sagte „Ich werde dir die Steintafeln geben und die Thora und die Miṣwa, die ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen (להורתם)“. Das Suffix in להורתם geht natürlich auf die Israeliten, von denen in dem ursprünglich unmittelbar vorhergehen-

den Verse 8 die Rede war. In diesem einfachen Texte hat man eine Menge Schwierigkeiten aufgedeckt. להורתם weise auf eine spezielle für Moses bestimmte Gesetzgebung, auf Grund deren dieser dem Volke später Thora erteilen soll. Zu einer solchen Privatbelehrung wollen nun wieder die Steintafeln nicht passen, denn eine Tafelgesetzgebung trägt immer öffentlichen Charakter (Bäntsch l. c. S. 218). Von einer Thora, die Moses auf Grund dieser Tafeln dem Volke erteilen soll, ist aber nirgends die Rede, und daß hier von einer Privatbelehruug gesprochen wird, geht aus nichts hervor. Unterweisung geben auf Grund eines geschriebenen Gesetzes ist etwas ganz Gewöhnliches. Wir brauchen nur zu erinnern an den Codex Hammurabi, der einst in Esagila aufgestellt war. Es wird nicht gesagt, daß nur Moses die Unterweisung erteilen soll. Die Privatbelehrung, die schon Wellhausen hier gefunden hat (Comp. S. 90), hätte man vielleicht vor Jahren, als die babylonischen Inschriften noch nicht bekannt waren, aus dem Texte herauslesen können, jetzt ist das nicht mehr möglich. Natürlich können solche Tafeln nur benutzt werden, wenn man lesen kann. Die Unterweisung konnte also nur erteilt werden durch Gelehrte. Auf die Personen, die die Unterweisung erteilen sollen, geht der Text nicht ein. Er besagt nur, daß Jahve einen Codex geschrieben hat, um die Unterweisung zu ermöglichen.

24, 12 erwähnt „Thora und Miṣwa“ als den Inhalt dieses Codex. Das kann natürlich nicht auf den Dekalog gehen. Dafür ist es, wie Holzinger richtig bemerkt, eine zu volle Bezeichnung. Der Ausdruck weist auf ein größeres Gesetz hin. 24, 12 setzt voraus, daß dieses Gesetz bei Rechtsfällen zu Rate gezogen werden muß, denn das ist der Sinn des להורתם. Man ist deshalb bemüht gewesen, den Text V. 12 derart zu emendieren, daß er für den Dekalog paßt. Holzinger streicht „Thora und Miṣwa‘‘. Es stehe störend zwischen לחת האבן und אשר. Es ist aber nicht möglich, diese Worte zu verbinden, denn eine Tafel beschreiben heißt כתב על לוח. Das gilt auch gegen Bäntsch, der אשר כתבתי verschieben will und annimmt, daß diese Worte zwischen לחת האבן und והתורה zu stellen sind.

Durch 32, 15 wird bewiesen, daß 24, 12 über ein ziemlich großes Gesetz reden muß. Die Tafeln „waren auf ihren beiden Seiten beschrieben, vorn und hinten waren sie beschrieben“. Der Dekalog ist zu klein dafür. Holzinger hat berechnet, daß die rund 620 Buchstaben des Dekalogs etwa 20 Zeilen der Mesainschrift füllen würden. Da kämen also auf jede Seite nur 5 Zeilen, und es wären die Tafeln sehr klein gewesen. Wohl Taschenformat? Mit Recht erachtet Bäntsch dies für sehr wenig wahrscheinlich. Er vermutet, daß ein Teil des Bundesbuches, die sogenannten Horeb-

Debarim, auf den Tafeln geschrieben war (nämlich Exod. 20, 22—26; 22, 27—29; 23, 10—16). Der Bund wäre auf Grund dieser Horeb-Debarim geschlossen. Dagegen spricht aber der Umstand, daß Moses alsdann diese Debarim schon in einem Buche niedergeschrieben hatte, denn wir haben gesehen, daß es nicht erlaubt ist, mit Bäntsch, 24, 4[a]. 7[a] zu streichen. Eine doppelte Aufzeichnung ist natürlich ausgeschlossen. Wir müssen also annehmen, daß die Steintafeln ein Gesetz enthalten haben, das von den Debarim, die 24, 3 erwähnt werden, verschieden ist. Dieses Gesetz kann die Erzählung sich ziemlich groß gedacht haben. Die Steintafeln hat man sich nach dem Format zu denken, das für Aufzeichnungen, die eingemeißelt wurden, benutzt wurde. So weit wir es beurteilen können, war dieses Format etwa 1 Meter zu $^1/_2$ Meter wenigstens. Der Mesastein ist 1,13 m : 0,70 m. Richtig sagt Holzinger: „Die Frage, ob ein Mann diese Tafeln zu tragen im Stand war, bleibt besser außer Betracht". Erzählungen, wie die unsrige, malen sich solche Möglichkeiten nicht genau aus. Wer in der Moschee Sidi Okba in Kairuân das große Schwert dieses Heiligen und die Scheide desselben, die Manneshöhe hat, gesehen hat, versteht, daß noch jetzt die orientalische Sage mit solchen Kleinigkeiten nicht rechnet. Außerdem wurde Moses von einem Diener begleitet. Die Tradition scheint sich die Tafeln ungefähr in dieser Größe gedacht zu haben, denn die Lade, die für die Aufbewahrung der Tafeln angefertigt ward, würde den Mesastein enthalten können: Sie maß nach Exod. 25 etwa 1,25 m : 0,75 m. Daraus ergibt sich, daß die spätere Tradition wenigstens bei dem Zweitafelgesetz an ein Gesetz von etwa 4000 Buchstaben gedacht haben muß. Denn die 34 Zeilen der Mesainschrift enthalten etwa 1200 Buchstaben. Wenn wir 1000 Buchstaben auf eine Seite rechnen, veranschlagen wir die Zahl der Buchstaben des Gesetzes also nicht zu hoch. Die Größe des Gesetzes ist daher ungefähr wie Exod. 21—23, 19 zu denken. Dieser Abschnitt ist etwa 4000 Buchstaben groß.

In Bezug auf die Bundes-Debarim läßt sich nur feststellen, daß sie das Verbot der Verehrung von Gußbildern im Jahve-Kultus enthalten haben müssen. Denn Exod. 32, 21 ff. weiß man, daß die Anfertigung und Verehrung des goldenen Stieres schlecht ist (רע). Auf die hiermit zusammenhängenden Fragen können wir jetzt noch nicht eingehen. Die Frage wird bei der Besprechung von Exod. 34 erörtert werden.

## Exod. 31, 18.

Der Faden der Erzählung kommt erst Exod. 31, 18 wieder zu Tage. Die Tafeln werden dort לחת העדות genannt. Dieser Aus-

druck soll von P stammen. עֵדוּת kommt nämlich in den P zugeschriebenen Kapiteln Exod. 25 usw. wiederholt vor als Bezeichnung des Gesetzes der zwei Tafeln. Demzufolge muß der gute Zusammenhang dieses Verses wieder zerschnitten werden, und es wird 18ª zu P und 18ᵇ zu E gestellt. Dagegen spricht, daß der Ausdruck sich auch 32, 15 findet. Von P ist in Exod. 32 allerdings nichts zu spüren (Holzinger, l. c. S. 108). Der Redaktor hat es aber nicht unterlassen können, meint man, V. 15 das Wort עדות hineinzuschreiben. Es läßt sich aus dem Zusammenhange wohl nicht beweisen, daß der Text verdorben ist, aber die Theorie läßt sich dadurch nicht irreführen. Wunderlicherweise hat dieser Redaktor Exod. 24, 12 intakt gelassen. Quandoquidem dormitat bonus Homerus! Die Analyse braucht übrigens gar nicht anzunehmen, daß עדות auf P weise, denn dieser könnte den Ausdruck entlehnt haben. Man hat in dem Worte etwas Unwesentliches verspürt, indem man es übersetzte als „Bezeugung, Zeugnis“ scil. des göttlichen Willens. Diese Bedeutung hat das Wort aber im AT. niemals. Es bedeutet immer Gesetz, sittliche Vorschrift. עוד bedeutet bekanntlich wiederholen.[1]) Eigentlich ist עדות also die hebräische Parallele des arabischen ʿadat, d. h. dasjenige, was man wiederholt tut, Sitte. Weil alle Sitte schließlich auf den Willen Gottes zurückgeht, bekommt עדות die Bedeutung „von Gott gewollte Sitte“. Wir brauchen also bei diesem Worte nicht an etwas Unwesentliches zu denken, was nur von einem so unwesentlichen Menschen wie P war, erfunden sein könnte, sondern können das Wort geradezu durch Sitten-Codex übersetzen, was allerdings wenig priesterlich aussieht, aber den Tatsachen besser gerecht wird.

## Exod. 32.

Exod. 32 ist die Fortsetzung von 31, 18. Das Kapitel weist einen inneren Widerspruch auf zwischen V. 7—14 und V. 15 ff. und ist nicht einheitlich. Die Analyse ist natürlich bestrebt, dies aus der Quellentheorie zu erklären. Sie kann aber nur nachweisen, daß eine Erzählung durch Zusätze zerrissen wurde. Diese Zusätze jedoch kann sie nicht als Teile einer anderen Rezension derselben Erzählung erweisen. Wellhausen hat den Versuch dazu Comp. S. 94 ff. noch nicht gemacht. Bäntsch bemerkt richtig (l. c. S. 268), daß die Merkmale für einen Parallelbericht nicht evident genug sind. Er meint, daß durch den J-Zusammenhang zudem eine derartige Erzählung ausgeschlossen sei.

---

[1]) Daher kommt das Wort in der Überschrift von Ps. 60 und 80 vor als Bezeichnung einer Melodie, wie es scheint.

Holzinger hat versucht, mit Zuhilfenahme von Exod. 33 einen Parallelbericht zu rekonstruieren, muß dabei aber derartig an dem Text herumdeuteln, daß sein Versuch wohl nur subjektive Befriedigung hervorgerufen haben wird. Er betrachtet 32, 2 ff. und 33, 5 f. als Dubletten über die Ablieferung des Schmuckes. 32, 2 ist aber nur von Ohrringen die Rede, 33, 4 von Schmuck im Allgemeinen. 32, 5 gäbe „und Aaron sah es" keinen guten Sinn, deshalb sei V. $4^b$. $5^a$ Einsatz aus einer Version, in der das Volk selbständig vorgeht. Mit Unrecht bezieht H. diese Worte auf das angefertigte Stierbild. Sie gehen auf die unmittelbar vorhergehenden Worte. Als die Israeliten das Stierbild sahen, sprachen sie: das ist dein Gott, Israel, der dich herausgeführt hat. Als Aaron sah, daß die Israeliten das Bild als ein Gottesbild anerkannten, baute er einen Altar. V. 15 und 16 bilden einen geschlossenen Zusammenhang. Nur darin hat Holzinger Recht, daß die Schlußworte von V. 16 wegen des Wortes חרות verdächtig sind. Diese aramäische Form wird aber durch die Quellenanalyse nicht erklärt und bleibt befremdend, sowohl bei E als bei J. Der Satz ist zu Ende mit den Worten „und die Schrift war Gottesschrift". Die Schlußworte „diese war auf die Tafeln eingegraben" sind offenbar eine späte Glosse, daher das aramäische חרת statt des hebräischen חרש. Er irrt sich, wenn er meint, daß V. 20 von einem hölzernen Bilde die Rede sei und nicht von dem V. 4 erwähnten Gußbilde. Das im Feuer zerschmolzene Bild wird nachher zu Pulver gemahlen (טחן), was sich bei der Asche eines Holzbildes nicht verstehen läßt.

Die VV. 1—6 werden durch V. 15 ff. fortgesetzt. In V. 7—14 wird erklärt, wie es möglich ist, daß die Israeliten nicht sofort von Jahve vernichtet wurden. Sie verdanken dies der Fürbitte Moses. Die VV. sind also Kommentar. Auch die VV. 25—29 sind spätere Erklärung. In der Erzählung war das Fest ein Fest für Jahve (V. 5 Aaron sagte: Morgen ist ein Fest für Jahve). V. 25 ff. betrachten das Fest als ein heidnisches Fest, denn Moses sagt: Wer Jahve angehören will, komme zu mir. Offenbar reden die VV. 25 bis 29 von dem Standpunkte der jerusalemischen Priesterschaft, die den Kultus zu Beth-El und Dan als heidnisch betrachtete. Der Abschnitt ist Erklärung zu V. 35, wo gesagt wird, daß Jahve das Volk dafür schlug, daß sie den Stier gemacht hatten, Näheres über diese Strafe aber nicht mitgeteilt wird.

Es liegt keine Veranlassung vor, V. 21—24 von V. 15—20 zu trennen. Nachdem Moses das Volk das Pulver des Bildes hat trinken lassen, tadelt er Aaron. Von einem Fluchwasser im eigentlichen Sinne des Wortes ist hier keine Rede. Die Handlung bezweckt vielmehr, die Nichtigkeit des Bildes zu beweisen. Daher

kommt es, daß die Erzählung über die Wirkung dieses Wassers nichts berichtet. Man hat zwar gemeint, in V. 35 etwas davon zu finden. Dort wird aber auf das Wasser kein Bezug genommen und ist nur von Jahve die Rede. Die Schmach Aarons ist natürlich von den späteren Priestern, die diesen Ahnen hoch verehrten, nicht in die Erzählung eingesetzt worden. Schon die ursprüngliche Erzählung muß ihn gekannt haben als den Verfertiger des Gußbildes. Dann gibt es keinen Grund, V. 21—24 zu streichen.

V. 30 ff. setzt V. 24 fort und bereitet V. 35 vor. Vergeblich versucht Moses sich für das sündige Volk aufzuopfern. Jahve läßt sich nicht erbitten, sondern beharrt dabei, denjenigen, der gesündigt hat, töten zu wollen. Infolgedessen „schlägt" er das Volk V. 35. Näheres über diese Strafe vernehmen wir nicht. Es ist sogar offenbar, daß nicht alle, die gesündigt haben, aus dem Lebensbuche getilgt werden, denn Aaron stirbt nicht. Das haben die israelitischen Soferim sich auch gesagt, und sie haben es V. 34 erklärt. Jahve hat die Strafe nicht gleich vollzogen, sondern befiehlt Moses, das Volk fortzuführen. Er werde später die Sünder schon heimsuchen.

## Exod. 33.

Ebensowenig wie bei Kap. 32 ist die Quellentheorie im Stande, den Inhalt von Kap. 33 zu erklären. V. 1 befiehlt Jahve, daß Moses und das Volk fortziehen nach dem versprochenen Lande. V. 3 schließt mit den Worten „einem Lande von Milch usw." unmittelbar bei V. 1 an. Jahve weigert sich V. 3, in der Mitte des Volkes aufzuziehen. Das Volk trauert darüber, und Jahve verspricht, sich noch einmal zu überlegen, was er tun wolle, wenn nämlich die Israeliten keinen Schmuck anlegen. V. $4^b$ und V. 5 scheinen in Widerspruch zu stehen. V. 4 sagt: die Israeliten trauerten, und keiner legte seinen Schmuck an. V. 5 sagt „Lege den Schmuck ab, so will ich usw.". Natürlich hat man deshalb V. $4^b$ zu J und V. 5 zu E gestellt, ohne damit freilich auch nur einen Schritt weiter zu kommen, denn die abweichenden Versionen von J und E wollten sich nicht rekonstruieren lassen. Es empfiehlt sich hier, nicht sofort zur Trennung zu schreiten, denn LXX haben V. $4^b$ nicht gelesen. Hier liegt also jüngerer Kommentar vor, der das ויתאבלו umschreibt und darin findet, daß die Israeliten tatsächlich in Trauerkleidern umherwanderten, was die Erzählung mit diesem Worte nicht hat ausdrücken wollen. Mit Ausnahme von V. 2 bilden V. 1—6 (nach Streichung der Glosse V. $4^b$) einen guten Zusammenhang.

V. 7—11 reden über das Offenbarungszelt. Zwischen V. 6 und V. 7 „klafft eine sehr fühlbare Lücke", denn auf einmal ist hier

von einem Zelte die Rede, das vorher gar nicht erwähnt wurde. Hier sei wohl die Stiftung der Lade erzählt worden, die wahrscheinlich aus dem abgelegten Schmuck angefertigt wurde, wie in Kap. 32 der Stier. Man nimmt allgemein an, daß die noch übrigen VV. 7—11 zu dem Bericht E's über das Offenbarungszelt gehören, und wir können auf Grund dieser Annahme in der Religionsgeschichte mitgeteilt finden, daß die älteste Traditionsschicht nur von einem einfachen Zelte gewußt hat, das außerhalb des Lagers aufgestellt wurde.

Valeton (l. c. 80 f.) hat richtig bemerkt, daß die Quellentheorie hier den Tatbestand nicht erklärt. Der Abschnitt setzt voraus, daß das Zelt wiederholt aufgeschlagen wurde. „Moses pflegte das Zelt zu nehmen usw.“ Nachher wird beschrieben, was gewöhnlich stattfand. Das sieht also gar nicht aus, wie ein Bericht E's über die Anfertigung der Lade und des Zeltes. Wenn von der Lade zwischen V. 6 und V. 7 die Rede gewesen wäre, hätte dieser in V. 7—11 Erwähnung getan werden müssen und wo Alles so genau beschrieben wird, hätte die Nachricht nicht fehlen können, daß Moses jedesmal die Lade in das Zelt zu stellen pflegte. Der Abschnitt setzt das fortwährende Wechseln des Lagers voraus. Auch bei J und E kann aber das heilige Zelt nur am Sinai entstanden sein, weil das Zelt nur für die Lade da ist, und die Lade Num. 10 bei dem Fortziehen vorangeht und vor der Ankunft an dem Sinai niemals erwähnt wird, also noch nicht besteht. V. 7—11 kann darum keinesfalls die prophetische Parallele zu Exod. 25 f. (P) sein. Wir haben es hier offenbar zu tun (wie Valeton bemerkt hat) mit Erklärung der Soferim. Jahve hat sich geweigert, in der Mitte des Volkes aufzuziehen. Seine Gegenwart würde dem halstarrigen Volke nur Unglück bringen. Der Sofer erzählt, wie Moses es daher während der Wüstenreise gemacht hat. Er hat jedesmal das Zelt in großer Entfernung von dem Lager aufgeschlagen und in dieser Weise mit Jahve verkehren können, ohne daß Jahve zu ihm in das Lager zu kommen brauchte. Es geht nämlich aus V. 12—17 hervor, daß Jahves Antlitz mit den Israeliten gezogen ist.

V. 12 setzt V. 6 fort. Er greift zurück auf V. 1. Zu V. 14 sei bemerkt, daß die Übersetzung als Frage die richtige ist, wie die Antwort V. 15 beweist. Die Bemerkung Bäntsch's (der den Vers nicht als Frage faßt), daß V. 17 und V. 14 nebeneinander unmöglich sind, trifft darum nicht zu. Holzinger findet hier ein deutliches Beispiel allmählichen Anwachsens der Überlieferung. V. 12 bittet Moses um einen Führer, wennschon Jahve zurückbleibt; die Gegenfrage V. 14 passe dazu wie die Faust aufs Auge. Die Meinung von dem Ausdrucke „Mein Antlitz wird gehen“ scheint mir zu sein:

Ich werde mein Antlitz ihnen zuwenden und euch bei eurem Weiterziehen mit dem Blicke folgen, achtgeben auf das, was mit euch vorgeht. Da ‚das Antlitz irgend wohin stellen‘ heißt: den Blick wohin richten, so scheint dieser Ausdruck zu bedeuten: mit dem Antlitze, d. h. dem Blick folgen. Die Israeliten ziehen weiter, so muß auch für die Handlung des Antlitzes Jahves ein Verbum der Bewegung gebraucht werden. An eine göttliche Substanz „Antlitz Gottes“ läßt sich nicht denken. Nicht nur, daß diese Substanz in der phönizischen Religion (Tanit pen Baal) eine recht fragliche Größe ist, im AT. kommt auch eine solche Substanz weder vor, noch ist dort irgend einer der Körperteile Jahves als selbständiges göttliches Wesen genannt und verehrt. Der Widerspruch zwischen V. 12 und V. 14 ist daher nur ein scheinbarer. Daher versucht Moses, nach dieser Zusage noch immer Jahve zum Mitziehen zu bewegen (Exod. 34, 9).

V. 18—23 ist in derselben Weise zu beurteilen, wie V. 7—11. Moses bittet, die Herrlichkeit Gottes sehen zu dürfen, und Jahve gewährt ihm, den hinteren Teil seiner Herrlichkeit zu sehen. Man betrachtet diese Perikope gewöhnlich als Einleitung zu der Theophanie in Exod. 34. Als solche passen die Verse aber nicht, denn die Theophanie, über die dort ausführlich berichtet wird, ist von dieser Einleitung offenbar völlig unabhängig. Exod. 33, 22 hat gesagt, daß Jahve den Mose in eine Felsenkluft stellen würde und ihn mit seinen Händen bedecke. Nachdem Jahve vorübergezogen war, würde Jahve seine Hände entfernen und es würde Mose erlaubt sein, die Rückseite Jahves zu sehen. Von alledem ist Exod. 34, 4ff. mit keinem Worte die Rede. Moses verbeugt sich dort vor Jahve, als dieser an ihm (על פניו) vorbeigeht. Stilistisch ist 33, 18 auffällig, daß ויאמר ohne Subjekt steht, und daß Jahves Rede zweimal durch ויאמר unterbrochen wird. Aus diesen beiden Gründen können wir Wellhausen nicht beistimmen, daß der Verfasser von 34, 6—9 natürlich derselbe ist wie der von 33, 12—23. Vielmehr ist 33, 18—23 eine Erklärung zu Exod. 34, namentlich zu dem Schlusse dieses Kapitels, wo über das glänzende Antlitz Moses berichtet wird. Hat denn Moses Gottes Antlitz gesehen, ohne zu sterben? Diese Frage wird in der Erklärung dahin beantwortet, daß er nur die Rückseite der Herrlichkeit Gottes gesehen hatte. Der Text redete schon davon, daß Jahve an Moses vorbeiging, dabei hatte Jahve aber Moses mit seinen Händen bedeckt. Die Erwähnung des Panim Jahves 33, 14f. wird die Aufnahme dieser Erklärung an dieser Stelle verursacht haben.

Der Einschub V. 2 wurde durch die Aufnahme des erklärenden Verses 32, 34 hervorgerufen. Diese stereotype Formel schien zu dem gleichfalls stereotypen Schluß von V. 1 gut zu passen, muß

aber erst am Rande aufgezeichnet worden sein, sonst würde sie jetzt V. 3[a] nicht von V. 1 trennen. Ein Redaktor, wie die Analyse ihn annimmt, der im Stande ist, Varianten so zusammenzusetzen, daß die Analyse bis jetzt den von ihm gemachten Knoten manchmal nicht hat entwirren können, hätte diesen Vers aus einer anderen Quelle nicht in so plumper Weise in den Text hineingeworfen.

## Exod. 34.

Wir kommen jetzt zu Exod. 34. Man ist jetzt darin einverstanden, daß hier die jahvistische Parallele der Dekalogerzählung vorliegt. Wellhausen, der zuerst dieses Kapitel nicht in die Reihe der Quellen einzuverleiben gewußt hat, hat durch die Arbeit Kuenens (Theol. Tijdschr. 1881) den Platz bei J, den er schon vergeben hatte, wieder frei werden sehen und ihn sofort für Exod. 34 reserviert (Comp. S. 328). Es herrscht keine völlige Übereinstimmung über die Einleitung und den Schluß dieser Parallele. Kuenen hat die VV. 1. 4 und 28 kombiniert und darin den Bericht E's gefunden über die Wiederherstellung der zerbrochenen Tafeln. Er verbindet 3. 5 und 10—27 und schreibt V. 6—9 R zu. Wellhausen streicht in den ersten Versen alles, was auf die ersten Tafeln hinweist und die Zusätze V. 6—9. 10—13 (R). Kuenen meint, daß in der ursprünglichen Erzählung von einem Zweitafel-Gesetze nicht die Rede war, und nennt 3. 5. 10—27 eine selbständige Erzählung über den Sinaibund. Bäntsch nähert sich der Ansicht Kuenens. Holzinger vertritt die Meinung Wellhausens. Gegen die verschiedenen Versuche der kritischen Analyse spricht nur eine Sache, und diese ist der Inhalt des Kapitels. Wenn man hier einen Parallelbericht über den Sinaibund zu finden vermeint, muß man jedenfalls jeden Hinweis auf die ersten zwei Tafeln in irgend einer Weise aus dem Texte zu entfernen wissen. Es nimmt kein Wunder, daß Kuenen den Vorschlag Wellhausens ablehnte. W. streicht in V. 1 und 4 die Worte, die auf die ersten Steintafeln hinweisen. Diese Worte stehen aber in den betreffenden Versen in vortrefflichem Zusammenhange mit dem Kontexte. Auf der anderen Seite aber kann man Wellhausen nur beistimmen, daß der Versuch, V. 1. 4. 28 aus Kap. 34 herauszuheben, starken Bedenken unterliegt. V. 27 und V. 28 gehören inhaltlich zusammen, V. 5 kann V. 4 nicht entbehren, meint Wellhausen mit Recht. Man kann weiter beibringen, daß V. 2 ohne V. 1 unverständlich ist, und daß V. 3 und 5 nicht anschließen. Jeder, der V. 1—5 liest, wird den Eindruck bekommen, daß der Zusammenhang anstandslos ist. Wenn man versucht, denselben aus Zusammenschweißung verschiedener Quellen zu erklären, geschieht dies aus von dem Abschnitte selbst unabhängigen Gründen.

Man ist allgemein der Ansicht, daß V. 6 sich nicht deckt mit V. 5. „Jahve stellt sich dort zu Mose hin“ würde nicht passen zu „Und Jahve ging an ihm vorbei“. W. meint, der Mann, der 33, 22. 23 schrieb, hat auch V. 6 geschrieben, denn dieser Vers nehme auf 33, 22 f. Bezug. Wir haben schon bemerkt, daß von dem, was 33, 22 f. steht, in 34, 6 nichts vorkommt. Das ist also eine sehr sonderbare Art, eine Beziehung herzustellen. Daß Jahve, der vom Himmel in der Wolke herabkommt zum Sinai, sich dort in der Nähe Moses auf festen Boden niederläßt und unmittelbar darauf an ihm vorbeigeht unter Mitteilung seiner gnadenvollen Gesinnung, ist doch nicht eine so ganz unmögliche Vorstellung. Nachdem Jahve herabgekommen ist und in der Wolke in der Nähe Moses steht, ruft Mose Jahve an (V. 5[b]). Nach dieser Anrufung geht Jahve persönlich an ihm vorbei. Mose verbeugt sich und knüpft sofort an die gnadenvollen Worte Jahves an, indem er Jahve bittet, seine Gnade über Israel walten zu lassen. Daran ist nichts auszusetzen. Wenn hier etwas zu beanstanden ist, so ist es die letzte Hälfte von V. 7. Die Verkündigung der Rache Gottes, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, Enkeln und Urenkeln, paßt nicht sehr gut zu der starken Betonung der göttlichen Gnade, auf die es in dieser Erzählung offenbar ankommt. Stilistisch paßt ונקה לא ינקה nicht gut zu den vorhergehenden Partizipien. Wahrscheinlich ist 7[b] ein theologischer Zusatz. V. 10 bringt die Antwort Jahves und setzt V. 9 fort.

In allem, was wir bis jetzt in Exod. 34 vorfanden, war noch kein Grund zu finden, die Erzählung für einen Parallelbericht zu Exod. 19 zu halten. Kuenen hat zwar behauptet, daß V. 3 (die Heiligung des Berges) sich nach Exod. 19 nicht verstehen ließe (l. c. 187). Bei einer wiederholten Besteigung des Berges durch Mose können wir eine solche Heiligung des Berges nicht erwarten, meint er. Es leuchtet aber ein, daß jede Erscheinung Jahves den Berg heiligt. Seit Kuenen das 1881 schrieb, hat die Religionsgeschichte wohl bewiesen, daß hier nichts Ungewöhnliches vorliegt. Die Heiligkeit Gottes ist für den gewöhnlichen Menschen immer von gefährlicher Wirkung. Jede Berührung des Heiligen soll er daher vermeiden, wenn er sich nicht vorher geweiht hat. Es ist darum nur natürlich, daß jede Erscheinung Gottes den Berg tabu macht.

Hier im 10. Verse aber scheint der Beweis, daß wir es mit einem Parallelbericht zu tun haben, offen zu Tage zu liegen, denn Jahve sagt „ich schließe einen Bund“, und er wird doch nicht zweimal einen Bund schließen. Dazu sei bemerkt, daß von einer eigentlichen Bundesschließung nicht die Rede ist. Jahve sagt zu Mose

„Ich schließe einen Bund, daß ich angesichts deines ganzen Volkes Wunder verrichten werde, wie sie auf der ganzen Welt noch nicht geschehen sind.“ Man hat buchstäblich gefaßt, was offenbar einen mehr allgemeinen Sinn hatte. V. 10 will Jahve nur sagen: ich verspreche, ich verheiße. Das Hebräische hat ja kein gutes Wort für „versprechen“, es kommt immer etwas feierlich Religiöses dazu, was sich von Gott natürlich schlecht sagen läßt, weil er selbst immer Objekt der religiösen Ceremonie ist (נשבע, נדר). So kann כרת ב״ den Sinn „verheißen“ haben (2 Chron. 7, 18; 21, 7, cf. הקים ב״ Gen. 9, 11 ff.; 17, 7 f.). Es ist deshalb nicht erlaubt, aus V. 10 auf eine vollständige Parallele zu Exod. 19 und 24 zu schließen. Jahve verspricht hier dem Mose feierlich, daß er das fortziehende Israel nicht ohne Hülfe lassen wird. Dazu kommt noch, daß der Bericht über die erneute Bundesschließung keinesfalls fortgelassen sein würde, wenn die Erzählung davon gewußt hätte. Für J war der Bund theologisch nicht weniger wichtig wie für E. Würde J an diesem grundlegenden Ereignisse vorübergegangen sein mit der kurzen Mitteilung, Jahve habe mit Mose persönlich einen Bund geschlossen, um die Kanaaniter aus dem Lande zu vertreiben? Wenn er darüber Größeres berichtet hätte, wäre es für den Redaktor ein Leichtes gewesen, dies seinem Texte einzuverleiben. Eben die große Bedeutung, die der Bund schon für die Theologie der vorexilischen Zeit gehabt hat, macht es nicht wahrscheinlich, daß die Analyse hier das Richtige getroffen hat.

Es kommt dazu, daß man V. 10 noch in anderer Weise unrichtig exegetisiert hat. Der Schlüssel zu dem richtigen Verständnis von Exod. 34 scheint mir in dem Schlusse dieses Verses zu liegen. In diesem Verse verspricht Jahve, vor dem Volke Wunder zu verrichten, und man meint, der Schluß dieses Verses gehe auf diese Wunder. Das ist aber nicht möglich. „Vor deinem ganzen Volk will ich Wunder tun, wie sie auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nicht geschaffen worden sind, und das ganze Volk, in dessen Mitte du lebst, wird das Tun Jahves sehen und wahrnehmen, daß es schrecklich ist, was ich an dir tun werde.“ Moses selbst ist angeredet. „Was ich an dir tun werde“ kann also nur auf etwas gehen, das Moses selbst erfahren wird. Was haben wir darunter zu verstehen? Die gewöhnliche Erklärung ist „Gott tut die Wunder an Moses, indem er ihn zum Werkzeuge seiner Wundertaten macht“. Das ist aber nicht der Sinn des hebräischen Ausdruckes עשה עם. Dieser heißt nicht „etwas tun vermittelst einer Person“, sondern „etwas tun an Einem“, cf. Gen. 20, 9; 21, 23; 24, 12; 40, 14; Judic. 8, 35; 9, 16. Moses muß also das Objekt des Wunders sein und nicht der Mann, der befähigt war, Wunder auszuführen.

Auch hier steht die übliche Analyse einer richtigen Erklärung dieses Verses entgegen. Erstens ist zu beachten, daß zwischen V. 10 und V. 11 ein Riß klafft, und daß auch V. 11 für die Erklärung von V. 10[b] nicht herangezogen werden kann. In V. 10 geht die zweite Person auf Moses. „Deinem Volke“ ist natürlich Israel. V. 11 ff. dagegen geht die zweite Person auf das Volk. „Hüte dich nicht zu unterlassen usw.“ kann nicht auf Moses gehen, denn die Völker, die Jahve verspricht „vor dir“ zu vertreiben, sind die Völker, die bei der Eroberung des Landes vertrieben werden sollen, und daran hat Moses keinen Anteil mehr nehmen können. Zweitens ist zu beachten, daß in demselben Kapitel ausführlich berichtet wird über ein Wunder, das Jahve an Moses tut...... aber die Analyse schreibt diesen Bericht einer anderen Quelle zu und verschließt sich dadurch wieder einmal das richtige Verständnis des Textes.

Exod. 34, 29 ff. erzählt, daß das Antlitz Moses dermaßen glänzte, als er vom Berge herabstieg, daß die Israeliten es nicht wagten, in seine Nähe zu kommen. Daher legte Moses eine Decke auf sein Antlitz. Es leuchtet ein, daß dieser göttliche Glanz, der Moses gewissermaßen zu einem auf Erden lebenden himmlischen Wesen machte, ein großes Wunder ist, und daß V. 29 ff. daher sehr gut bei V. 10 anschließen. Aber, wie gesagt, die Analyse schreibt V. 10 J zu und stellt V. 29 ff. zu P. Schon die Unmöglichkeit, V. 10 bei dieser Analyse zu erklären, erregt Bedenken. Wir bemerken aber, daß auch für die Kritiker selbst die Zugehörigkeit des Abschnittes V. 29 ff. zu P eine etwas fragliche Sache ist.

Die Gründe, die man für die priesterliche Herkunft des Abschnittes 34, 29—34 beibringt, sind nur sprachlicher Art. Wellhausen ist hier seiner Sache sehr wenig sicher (Comp. S. 99 „Ich glaube endlich 34, 29—35 noch für P ansprechen zu dürfen, wenngleich V. 33—35 vielleicht ein apokryphes Anhängsel ist. Ferner würden die לחת העדות geltend zu machen sein, wenn diese nicht auch 31, 18; 32, 15 erschienen“). Daß von den drei Stellen, an denen לחת העדות vorkommt, zwei nicht zu P gehören können, ist für die priesterliche Herkunft dieses Abschnittes sehr bedenklich. Einen weiteren Beweis dafür entnimmt man V. 31 „da wandten sich.... alle Fürsten in der עֵדָה zu Moses“. Man meint nämlich עֵדָה sei ein nachexilischer theologischer Begriff und übersetzt „die Fürsten in der Gemeinde“, als würde hier Bezug genommen auf die religiöse „Gemeinde“, die hier antedatiert wurde und als mosaische Institution vorkäme. Es ist aber durchaus unwahrscheinlich, daß man Recht hat, überall, wo sich in der Thora עֵדָה findet, an Antedatierung eines nachexilischen Begriffes zu denken. Vergeblich suchen wir

dieses Wort in den Schriften, die über die Anfänge dieser „Gemeinde“ berichten. Das Wort wird weder bei Sacharja und Haggai noch in Esra und Nehemia als Bezeichnung der religiösen Gemeinschaft benutzt. Das stimmt sehr schlecht zu der Behauptung, daß dieser Ausdruck an sich schon genügt, einen Vers für nachexilisch zu erklären. Die Stellen, an denen עֵדָה außerhalb der Thora vorkommt, beweisen, daß dieses Wort nichts spezifisch Religiöses an sich hat. Der Begriff ist ursprünglich viel mehr ein politischer als ein theologischer (1. Kön. 12, 20). עֵדָה heißt die Versammlung derjenigen, die über die gemeinschaftlichen Interessen zu beraten berufen sind, und ist mit dem Meǵlis der Beduwin zu vergleichen. Die „Fürsten“ sind keinesfalls Würdenträger, welche nur die spätere Zeit gekannt hat. Kommen sie doch schon in dem ältesten Rechtscodex vor Exod. 22, 27. In der nachexilischen Literatur, die oben erwähnt wurde, fehlt dieser Ausdruck für die sehr ansehnlichen Häupter ebenfalls. Diese werden dort Sarim genannt (Esra 9, 1 usw.). Es läßt sich also aus diesem Ausdruck schwerlich auf nachexilischen Ursprung schließen.

Die beiden letzten Verse sind, wie schon Wellhausen vermutet und Valeton neuerdings dargetan hat (l. c. S. 82f.), späterer Kommentar. Stilistisch fällt dies sofort auf durch das Imperfectum. Die Verse setzen voraus, daß Israel fortzieht und daß Moses im heiligen Zelte mit Jahve redet, eine Voraussetzung, die hier verfrüht ist.

Die VV. 29—33 aber schließen inhaltlich vorzüglich an bei V. 10. V. 29 könnte, was den Inhalt anbetrifft, auch die Fortsetzung von V. 28 sein. Dies ist aber aus anderen Gründen nicht wahrscheinlich.

Exod. 34, 28 gibt der Analyse viel zu tun, zumal da dieselbe sich durch falsche Erklärung von Exod. 24, 12 hatte irreführen lassen. Man bezieht 24, 12 auf den Dekalog von Exod. 20 und jetzt kommt 34, 28 und redet von einem Dekalog, der in dem Abschnitte 34, 11—26 vorliegen muß und nicht vorliegt und zudem von dem ersten Dekalog noch grundverschieden gewesen zu sein scheint. In diesem Verse liegt der böseste Widerspruch vor, der im AT. vorkommt (Wellhausen, Comp. S. 329). „Und Moses verweilte daselbst bei Jahve vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Speise und Trank zu genießen, und schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte.“

Die zwei Hauptprobleme, die dieser Vers darbietet, sind bekanntlich folgende: Wie kann Exod. 34 die Aufzeichnung der Bundesworte verbinden mit 34, 11—26? In diesem Abschnitte liegen keine zehn Worte vor. Wenn man dem abzuhelfen versucht, indem

man zehn Worte als ursprünglichen Bestandteil des Abschnittes herausschält, so bleibt noch die Schwierigkeit, daß diese zehn Worte grundverschieden sind von Exod. 20, 1—17. Wie kann die deuteronomistische Tradition an Exod. 34 völlig vorbeigehen und nur wissen von Exod. 20, 1—17 als Inhalt der Steintafeln? Wenn J Exod. 34, 11—26 als den Inhalt des Dekalogs überliefert hat, ist es sehr befremdend, daß die Tradition von E von einem Dekalog weiß, der fast nichts mit dem jahvistischen Dekalog gemeinsam hat.

Die Weise, in welcher die Schule Kuenen-Wellhausen diese Rätsel löst, ist bekannt. Sie reduziert 34, 11—26 zu Zehn Geboten und weist hin auf den kultischen Gehalt dieses Gebots. Sie erinnert daran, daß der andere Dekalog hauptsächlich ethisch-religiös ist, und behauptet, daß der Kultus eine ältere Stufe des religiösen Lebens vertritt als die Ethik. Der Dekalog J's sei also der ältere. Die Vertiefung des religiösen Bewußtseins aber hat später die Ethik in den Vordergrund rücken lassen und einen religiös-sittlichen Inhalt der Bundesurkunde angenommen. „Alle diese Sätze (des Dekalogs von Exod. 34) gehen auf die Religionsübung, den Kultus, d. i. das Älteste an jeder Religion, und müssen schon darum unbedingt älter sein als die weit überwiegend sittlichen Gebote, die in dem Dekalog von Exod. 20 zusammengefaßt sind“ (K. Budde, Gesch. der Altt. Lit. 1906, S. 95). Bäntsch äußert sich weniger bestimmt. Er will nicht leugnen, daß bereits Moses die sittlichen Vorschriften im Namen Jahves eingeschärft haben könne. Der Dekalog von Exod. 20 könne jedoch nicht älter sein als das 7. Jahrhundert, denn diesem liege die Vorstellung zu Grunde, daß die moralischen Forderungen der wahrste Ausdruck des Willens Jahves sind (l. c. S. LIII f.).[1])

Die Unordnung des jetzigen Textes wird weiter auch noch daraus erklärt, daß das Bundesbuch in die Sinai-Erzählung hineingesetzt wurde. Ursprünglich wäre dieses Buch in den Gefilden Moabs offenbart. Es wurde aber durch das Deuteronomium von seiner Stelle verdrängt und in die Sinai-Erzählung eingeschoben. So würde es sich erklären, daß Exod. 24 nichts von einem Dekalog als Bundesurkunde weiß. Dieser Vorschlag Kuenens hat in weiten Kreisen Beistimmung gefunden.

Es kommt mir vor, daß diese Erklärung die Lösung des Sinai-Problems noch nicht erbracht hat. In Kap. 19 ff. haben wir keinen doppelten Faden aufdecken können. Die Kapitel enthalten, wie oben gezeigt wurde, eine Erzählung, die durch Bemerkungen und

---

[1]) cf. K. Marti, Geschichte der Isr. Rel.³ S. 110. R. Smend, Lehrb. d. A. T. R., S. 47, 273. B. Stade, Bibl. Theol. I, S. 196 f. W. A. Addis, Hebrew Religion, 1906, p. 117. H. Holzinger, Exodus S. 119 f.

Kommentare unterbrochen wird. Von einer abweichenden Version, die einer anderen Quelle angehören sollte, fanden wir aber keine Spur. Die Erzählung, in der die VV. 11—26 sich vorfinden, ist die Fortsetzung des Vorhergehenden und gibt auch keine Veranlassung, verschiedene Quellen zur Erklärung heranzuziehen. Da muß uns die Deutung der VV. 11—26 als eines überarbeiteten uralten jahvistischen Dekaloges schon von vornherein unwahrscheinlich vorkommen.

Es kommt dazu, daß die allgemeine Erwägung, daß kultische Vorschriften älter sind als ethische, nicht bestätigt wird durch die religionsgeschichtliche Forschung. Die alten babylonischen Beschwörungstexte bringen zu gleicher Zeit Kultisches und Ethisches. Immer ist der Wille der Götter auch von ethischem Inhalte, sogar bei den primitiven Völkern und Stämmen. Es ist eben alles, was geschieht, mit der Wirkung übermenschlicher Mächte verbunden. Die Götter schützen das Recht. Der Codex Hammurabis beweist, daß schon in seiner Zeit das Recht von den Göttern hergeleitet wurde. Die Beschwörungsserie Šurpu enthält (IV. Rawl. 52) bekanntlich eine Tafel, deren Inhalt sich mit dem Dekalog von Exod. 20 vergleichen läßt. Das 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches ist ethischen Inhalts. Eine Rechtshandlung ist immer eine religiöse Handlung gewesen, sogar bei den Wilden. Da läßt sich doch die These nicht aufstellen, daß kultische Vorschriften älter seien als ethische. Es war möglich, dies anzunehmen, als der Orient noch nicht erschlossen war, und die Theorie der Evolution auch die historischen Untersuchungen beherrschte. Angesichts der Tatsachen, die die Ausgrabungen an das Licht gebracht haben, läßt sich diese These aber nicht mehr verteidigen. Der Dekalog von Exod. 20 und die kultischen Vorschriften von Exod. 34 können sehr gut aus derselben Zeit stammen.

Daß das Bundesbuch durch das Deuteronomium von seiner Stelle verdrängt wurde und in die Sinaierzählung hineingeschoben wäre, ist von vornherein auch sehr unwahrscheinlich, denn die deuteronomistische Schule hätte sich in dieser Weise wider ihre eigenen Voraussetzungen in dümmster Weise versündigt.

Im Deuteronomium wird es wiederholt ausgesprochen, daß der Dekalog, wie Deut. 5 ihn kennt, auf den Steintafeln geschrieben war, und daß dieser Dekalog die Urkunde des am Horeb geschlossenen Bundes war (Deut. 4, 10—15; 5; 9, 9ff.; 10, 2ff.; 18, 16ff.; 28, 69). Jahve hat den Dekalog vom Sinai her in „Stimmen“ verkündet und nachher auf die Steintafeln geschrieben. Außerdem hat Jahve an Moses offenbart כל המצוה והחקים והמשפטים, die er die Israeliten lehren sollte und die Deut. 6ff. wiederholt werden.

Die Vorstellung des Deuteronomiums stimmt zu Exod. 20, was die Weise, in welcher der Dekalog offenbart wurde, anbetrifft, wenn wir mit Kuenen annehmen, daß Exod. 20, 1—17 ursprünglich auf 20, 21 gefolgt sind. Wenn wir erklären können, warum dieser gute Zusammenhang 19, 16—19; 20, 18—21; 20, 1—17 geändert wurde, scheint diese Verschiebung durch den Inhalt der betreffenden Abschnitte geboten zu sein. Die Hypothese Kuenens bringt diese Erklärung aber nicht. Sie nimmt an, daß das Bundesbuch und Exod. 34, 11—26 einmal an der Stelle standen, die das Deuteronomium jetzt einnimmt. Als das Deuteronomium angehängt wurde, mußte man für das Bundesbuch eine andere Stelle wählen. Damals waren nach der Meinung Kuenens die priesterlichen Gesetze noch nicht aufgenommen. Der Redaktor, der die Verschiebung vornahm, war ein deuteronomischer Redaktor. Es ist sonderbar, daß ein solcher Mann eine Vorstellung zersprengt, die genau zu dem von ihm verehrten Buche stimmt, ohne dazu gezwungen zu sein. Es wäre ihm ein leichtes gewesen, das Bundesbuch an einer anderen Stelle einzuschieben. Jetzt ruft er aber absichtlich einen Widerspruch hervor, der seinem Zweck nicht dienlich ist, denn er läßt den Bund auf Grund des Bundesbuches geschlossen werden, statt auf Grund des Dekalogs. Das ist, was man auf holländisch heißt: seine eigenen Fensterscheiben einwerfen. Es ist wahr, daß nicht der Deuteronomist selbst dafür verantwortlich gemacht zu werden braucht. Ein Redaktor aus der deuteronomistischen Schule könnte die Verschiebung vorgenommen haben. Es sieht aber nicht sehr wahrscheinlich aus, daß einer, der ein Interesse daran hat, das Buch Deuteronomium zu heben, das in dieser Weise getan hätte. Eben die nahe Verwandtschaft, die zwischen dem Deuteronomium und dem Bundesbuche besteht, scheint dies unmöglich zu machen. Das Deuteronomium korrigiert das ältere Gesetz. Die Zentralisierung des Jahvekultus und der strenge Monotheismus sollen den Lesern des Deuteronomiums als der Wille des Gottes, der sich am Sinai offenbarte, erscheinen. Und da würde ein Mann, der dieser Ansicht war, den Bund zwischen Jahve und Israel geschlossen werden lassen auf Grund des konkurrierenden verpönten alten Gesetzes, das gerade bei diesen wichtigen Punkten das Gegenteil lehrte! Kuenen räumt ein (H. c. O.[2] 251), daß er seine Hypothese nicht durch positive Beweise stützen kann. Sie ist darum auf Grund ihrer innerlichen Unwahrscheinlichkeit zurückzuweisen.

Darin hat Kuenen Recht, daß das Bundesbuch nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht. Wenn dies der Fall wäre, würden 24, 1. 2 nicht eingesetzt worden sein, um den Zusammenhang wieder herzustellen, sondern es wäre 24, 3 sofort auf das Ende der Rede

Jahves gefolgt. Dann wären V. 3 die Worte והמשפטים nicht eingeschoben worden. Es sieht auch nicht wahrscheinlich aus, daß Moses ein solches großes Gesetz zuerst mündlich, ohne Zuhilfenahme einer Niederschrift, vorgetragen hätte und es erst nachher in ein Buch aufgezeichnet hätte. Wir verstehen das, wenn von dem Dekalog die Rede ist, nicht aber, wenn wir 24, 3 auf das Bundesbuch zu beziehen haben.

Weiter steht es fest, daß die Vorschriften über das heilige Zelt usw. Exod. 25—31 nicht die Thora und Miṣwa sein können, die nach 24, 12 auf den Steintafeln geschrieben war, denn der Name Thora und Miṣwa paßt dafür nicht, und auf Grund von diesen Kapiteln konnte Israel nicht unterwiesen werden.

Die beiden allgemeinen Erwägungen, die zur Lösung des Rätsels herangezogen werden, müssen wir schon als unrichtig verwerfen.

Aber auch eine nähere Betrachtung des Inhalts des Abschnittes V. 11—28 macht es nicht wahrscheinlich, daß man die Lösung in richtiger Weise versucht hat. Wenn wir den Inhalt der betreffenden Perikope prüfen, ergibt sich 1. daß es nicht möglich ist, aus V. 11—26 einen Dekalog herauszuschälen, 2. daß demzufolge die Schlußworte von V. 28 „die zehn Worte“ in anderer Weise, als man gewöhnlich annimmt, ihre Erklärung finden müssen, 3. daß die gesetzlichen Bestimmungen jünger sind als die ähnlichen Vorschriften in Exod. 23, und daß Exod. 34 ziemlich späte (nachexilische) Kopie von Exod. 23 ist.

1. Wellhausen hat (Comp. S. 87) einen Dekalog konstruiert. In den Nachträgen zu diesem Werke aber gibt er eine andere Konstruktion und erklärt „die Art, wie ich vor 14 Jahren den Dekalog von Exod. 34 rekonstruiert habe, ist nicht genug überlegt“. Hieraus ersieht man schon, daß der Abschnitt 34, 11—26 nicht sehr willig ist, den in ihm enthaltenen Dekalog herzugeben. Die verschiedenen Versuche, eine Zehnzahl herzustellen, sind darum so fraglich, weil die Zahl der Vorschriften wenigstens 13 ist. Und diese Zahl kann man nur erreichen, indem man in willkürlicher Weise aus einem größeren Verse einen kurzen Satz herausschält. So nennt z. B. Wellhausen als erstes Gebot „Du sollst keinen fremden Gott anbeten“. In dieser Weise kommt das Gebot aber im Texte nicht vor. Die betreffenden Worte finden sich da in einem sehr guten Zusammenhang. (V. 13 „Ihr sollt die Maṣṣeben und Ascheren zertrümmern“, V. 14 „denn du sollst dich nicht vor einem anderen Gotte niederwerfen usw.“). Es liegt kein einziger Grund vor, in V. 14 das כי von dem Reste des Verses zu trennen und V. 13 bei Seite zu lassen. V. 20 der Befehl, die Erstgeburt des Esels und der Menschen zu lösen, wird ohne weiteres ausgeschieden. Es wird

sogar angenommen, daß das Sabbathsgebot in diesem kultischen Dekalog nicht vorkam, denn sonst läßt sich eine Zehnzahl nicht erreichen. Wellhausen streicht außerdem noch das Gebot „Mit leeren Händen darf man mir nicht unter die Augen treten" (V. 20) und V. 23 „Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve, dem Gotte Israels erscheinen." [1]) Andere streichen wieder andere Bestandteile des Abschnittes. Wildeboer (De Lettk. d. O. V. [3] S. 85) betrachtet V. 17 als erstes Gebot, scheint das Herbstfest zu streichen und scheidet „du sollst nicht mit leeren Händen erscheinen" gleichfalls aus. C. Steuernagel meint, das Maṣṣothfest sei zu streichen. Auch das Gebot, den Sabbath zu halten, sei auszuscheiden (Die Entstehung des Deut. Gesetzes 1896, S. 92). B. Stade dagegen (G. V. I. I 510) meint, dieses Gebot dürfe nicht gestrichen werden und Pfingstfest und Herbstfest seien in einem Gebote verordnet worden. A. Klostermann (Der Pentateuch, Neue Folge, 1907, S. 528) vereint Mazzen, Erstgeburt und nicht mit leeren Händen erscheinen in einem Gebote. Diese Beispiele mögen genügen, um darzutun, daß der Abschnitt der Analyse viele Schwierigkeiten bereitet. Es kann denn auch kein Wunder nehmen, daß andere darauf verzichten, einen Dekalog herauszulesen. Bäntsch (Exod. S. 282) meint, es sei nicht sicher, daß eine Zehnzahl von Geboten beabsichtigt sei. Die Möglichkeit sei immerhin zuzugeben, aber man solle kein Dogma daraus machen. Marti (Gesch. d. I. Rel. [3] S. 111) urteilt, daß die Bemühung, hier einen älteren Dekalog zu finden, aufzugeben ist. In ähnlicher Weise äußert sich W. v. Baudissin (Einleitung S. 130) u. a.

Im Texte selbst liegt nicht der geringste Hinweis auf eine Zehnzahl vor. In einem Dekalog bildet natürlich jede selbständige religiöse Vorschrift ein Wort. Das Gebot, Maṣṣoth zu essen z. B. hat nichts zu tun mit dem Befehl, die Erstgeburt zu opfern, und kann daher nicht zu einem „Worte" gebracht werden, wie es Klostermann meint. Der Befehl, nicht mit leeren Händen vor Jahve zu erscheinen, hat in seiner Allgemeinheit Anrecht auf ein eigenes „Wort" und läßt sich nicht mit dem Vorhergehenden verbinden oder ohne weiteres beiseite schaffen.

Aber, wird man einwenden, es müssen doch auf den zweiten Steintafeln 10 Worte gestanden haben, denn Exod. 34, 1 f. sagt, daß auf diesen Tafeln genau dasselbe geschrieben werden soll wie auf den ersten, und auf den ersten Tafeln stand ja, wie Deuteronomium uns belehrt, ein Dekalog. Diese Bemerkung geht von der irrigen Voraussetzung aus, daß die historischen Mitteilungen des Deutero-

---

[1]) So auch Budde, Gesch. d. A. H. Litt. 1906, S. 95.

nomiums zuverlässig sind. Wir haben schon bemerkt, daß Exod. 24, 12 ausschließt, daß der Dekalog von Exod. 20 und Deut. 5 auf den ersten Steintafeln stand. Exod. 34, 1 bestätigt nur, daß diese Bemerkung eine richtige ist, denn ohne Willkür läßt sich aus Exod. 34 kein Dekalog herausschälen. Es läßt sich auch nicht einsehen, warum die Gesetze von Exod. 34 mit dem Dekalog von Exod. 20 fast nichts gemein hätten. Diese sonderbare Tatsache kann die Analyse mit oder ohne Ausscheidung eines Dekalogs nicht erklären. Die Annahme, Exod. 34 enthalte ein altes jahvistisches Gesetz, läßt es vollkommen unerklärt, wie Exod. 34, 1 ff., die gleichfalls Anrecht auf J haben, mitteilen können, diese Gesetze seien conform dem früheren Inhalt der Steintafeln. Darum hat man diese Verse auf J und E, oder auf J und einen Redaktor verteilt. Schon die Tatsache, daß der Zusammenhang dazu keine Veranlassung bietet, und daß die Aufteilung der Verse nur geschieht, um nicht mit den Aufstellungen der Quellenscheidung in Widerspruch zu geraten, beweist, daß diese Lösung keine ernste Beachtung verdient. So stellt z. B. Bäntsch 34, 1 zu E und 34, 2 zu J. Es ist aber klar, daß V. 2 ohne V. 1 unverständlich ist. V. 4 wird auf J und E verteilt. J erhält die Mitte. E die beiden Enden, die ohne die Mitte sinnlos in der Luft hängen (cf. oben S. 77). Wenn sich der Hinweis auf die ersten Tafeln nicht aus dem Zusammenhang ausscheiden läßt, bleibt aber die Schwierigkeit, daß V. 28 sagt, Moses habe die V. 11—26 gesprochenen Worte aufgeschrieben und diese Worte seien „die 10 Worte“.

2. Es erübrigt bei dieser Sachlage nur, anzunehmen, daß diese Bemerkung „die 10 Worte“ eine Glosse ist, wie es z. B. auch Marti (Gesch. der I. Rel.[3] S. 111) und Bäntsch (Exod. S. 285) annehmen. Die Glosse ist hervorgerufen durch die deuteronomistische Geschichtsschreibung, die dabei das Interesse hatte, die Meinung zu verbreiten, daß am Sinaï nur ein sehr kurzes Gesetz offenbart worden sei, weil das Deuteronomium selbst an die Stelle der älteren Gesetze zu treten wünschte. Jede Seite der historischen Bücher beweist, wie tiefgehend diese Rekonstruktion der deuteronomischen Gelehrten auf die uns erhaltenen Geschichtsbücher eingewirkt hat. Es liegt also auf der Hand, anzunehmen, daß dieser Einfluß sich auch in den von der Bundesschließung handelnden Erzählungen wird verspüren lassen.

V. 10 „Ich schließe einen Bund“ könnte man auch leicht mißverstehen. Wenn man diesen Ausdruck buchstäblich erklärte, müßte man die Tafeln schon als die Bundesurkunden deuten. Daß man hier tatsächlich an einen wirklichen Bundesschluß gedacht hat, ersehen wir aus V. 27, wo der Ausdruck von V. 10 „ich schließe

einen Bund mit dir" um die Worte „und mit Israel" vermehrt wurde, und aus V. 28, wo die Worte des Bundes durch Moses aufgeschrieben werden.

3. Eine Vergleichung von Exod. 34, 11—26 mit Exod. 23 belehrt, daß Exod. 34 aus nachexilischer Zeit stammen muß. Für die J-Hypothese ist dieses Resultat also sehr wenig günstig. Es ist schon die Meinung verteidigt worden, daß Exod. 23 der ältere Abschnitt sei, trotzdem könnte Exod. 34, 11 ff. aber zu J gehören. Dieser Schriftsteller läßt sich aber nicht in die nachexilische Zeit herrunterrücken, wie aus folgenden Gründen der Fall sein müßte, wenn man ihm diese Verse zuschreiben will.

Es wird jetzt vielfach angenommen, daß Exod. 23, 14—19 aus Kap. 34, 18—26 entlehnt sind. Es wird darauf hingewiesen, daß die Worte „du sollst nicht leer vor meinem Angesicht erscheinen" 34, 20 mit der Erstgeburt, 23, 15 aber mit dem Maṣṣothfeste verbunden sind, das sich auch 34, 18 findet. Das wäre daraus zu erklären, daß die Bestimmungen über die Erstgeburt fortgelassen wurden, weil das Bundesbuch an anderer Stelle schon ähnliches vorgeschrieben hatte. Dieses Argument wäre nur dann zutreffend, wenn die Worte „du sollst nicht leer vor meinem Angesicht erscheinen" einen passenden Sinn ergäben. Das ist aber nicht der Fall. Was hat dieses Gebot mit der Lösung der Erstgeburt zu tun? Nichts! Da wäre es noch leichter, den Worten einen Sinn abzugewinnen, indem man dieselben mit dem Maṣṣothfest verbindet. Man könnte annehmen, sie gingen darauf, daß man bei der Gerstenernte Jahve eine Gabe darbringen solle (den Omer). Eine solche Erklärung sieht aber auch ziemlich willkürlich und notgedrungen aus, denn es läßt sich nicht einsehen, warum die Vorschrift gerade mit dem Maṣṣothfest verbunden wäre, während sie sich doch auf die anderen Feste beziehen muß. Es leuchtet ein, daß die Worte an unrichtiger Stelle stehen und erst nach V. 17 „Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor Jahve erscheinen" einen guten Sinn ergeben. Es ist darum wahrscheinlich, daß sie ursprünglich nicht zum Texte gehören, sondern eine Bemerkung zum Text sind, die auf Grund von Deut. 16, 16 niedergeschrieben wurde und vom Rande in den Text gelangte. Deut. 16, 16 finden sie sich ja an richtiger Stelle. Dafür spricht auch, daß Exod. 23, 16 die unmittelbare Fortsetzung ist von 23, 15[a]. Der ursprüngliche Text hat Exod. 23, 13 f. die drei Jahresfeste in geschlossener Ordnung aufgezählt. „Dreimal im Jahre soll man Jahve ein Fest feiern. Man soll das Maṣṣothfest beobachten und das Erntefest und das Fest der Lese." Das Verbum von V. 15[a] „du sollst beobachten" wird V. 16 nicht wiederholt. Hieraus geht hervor, daß V. 15[b] den Zusammenhang zerstört. Dieser

Versteil enthält eine Anspielung auf Exod. 13, 3ff., wo der Befehl, das Maṣṣothfest zu feiern, schon gebracht wurde. Der Zusammenhang zwischen Maṣṣoth und Wochenfest ist in Kap. 34 noch in viel schlimmerer Weise zerrissen. Nach dem Vorbilde von Exod. 13 ist der Befehl, die Erstgeburt darzubringen, mit Maṣṣoth verbunden. Daß Exod. 23 die Vorlage war, die hier kopiert wurde, ersieht man aus den Worten „und du sollst nicht leer vor meinem Angesicht erscheinen", die Exod. 34, 20 ebenfalls zwischen Maṣṣoth und Wochenfest vorkommen, obgleich sie daselbst sinnlos sind. Exod. 34 ist fest davon überzeugt, daß „du sollst nicht mit leeren Händen erscheinen" zum Maṣṣothfeste gehört, und wagt es nicht, die Bestimmungen über dieses Fest durch Nachträge zu erweitern, ohne im Schlusse auch diese Vorschrift zu bringen. Dies läßt sich nur aus Abhängigkeit von Exod. 23 erklären. Es wurde auch noch das Sabbathsgebot zwischen diesen Festen eingeschoben, was in einem ursprünglichen Festkalender niemals der Fall gewesen sein kann.

Die Abhängigkeit von Kap. 23 liegt auch V. 25 klar zu Tage. Nachdem Exod. 23 zuerst die drei Jahresfeste aufgezählt hat, bringen die VV. 18—20 Vorschriften über die Festopfer, die sich natürlich auf sämtliche Feste beziehen. Bei einem solchen Opfer darf man Jahve kein Gesäuertes darbieten. Das Fett eines Festopfers[1]) darf nicht bis zum folgenden Morgen aufbewahrt werden. Man darf ein Böcklein nicht in der Milch der Mutter kochen. Bekanntlich ist jede Schlachtung ursprünglich eine Opferhandlung. Das Blut und Fett gehörte der Gottheit. Der Opferer genoß das Fleisch, das gekocht wurde. Man liebt es noch jetzt, das Fleisch mit Milch zu kochen.[2]) Dagegen erhebt das hebräische Gesetz keinen Einspruch. Es verbietet nur, ein solches Opfertier in der Muttermilch zu kochen. Die animistische Anschauung über Leben und Lebensseele hat dies als etwas Schädliches empfunden, was verboten werden soll. Die Vorschrift, die Erstlinge darzubringen, zerstört also die drei zusammenhängenden Vorschriften über die Festopfer. Es ist offenbar ein späterer Zusatz der Priester, die diese Gesetze studierten, denn Exod. 22, 28 hat denselben Befehl schon mit anderen Worten gebracht (deine Fülle und deine Tropfen sollst du herbringen). Exod. 34, 25. 26 bringt genau dieselbe Ordnung wie 23, 18—20. Es ändert dabei „das Fett meines Festopfers" in „das Opfer des

---

[1]) Eigentlich steht da „das Fett meines Festes". Das Fett kann aber nur von einem am Feste geschlachteten Tiere herrühren, d. h. von einem Opfertiere.

[2]) „denn das Schaf- oder Ziegenfleisch schmeckt am besten wenn es in Milch gekocht ist." A. Musil, Arabia Petraea III, Ethnologischer Reisebericht S. 149.

Pesachfestes“. Es zeigt dadurch, daß es die Zusammengehörigkeit der drei Opfervorschriften nicht erkannt hat und auch 23, 18[b] in unrichtiger Weise deutet. 23, 18 handelt von denjenigen Teilen des Opfers, deren Genuß dem Opferer untersagt war, weil sie der Gottheit gehörten. Blut und Fett werden nicht zufälligerweise zusammen erwähnt. Es war uralte Sitte, das Fett zu verbrennen (1. Sam. 2, 15) und es blieb immer untersagt, das Fett der Opfertiere zu essen (Lev. 3, 17; 7, 23. 25). Exod. 34 hat die Exod. 12, 9 f. erwähnte Sitte gekannt, das Fleisch des Pesachopfers ganz zu verzehren, und durch den Ausdruck חלב חג und das Verbot des Gesäuerten irregeführt, hat es die Vorschrift auf das Pesachopfer bezogen. Ein solches Versehen ist verständlich. Umgekehrt aber wäre es nicht verständlich. Wenn Exod. 34, 25 der ältere Text wäre, läßt es sich nicht einsehen, wie aus dem Fleisch des Pesachopfers, das durch Menschen genossen wurde, das für die Gottheit bestimmte Fett aller Festopfer werden konnte. Es ist übrigens auch sehr auffällig, daß die Erwähnung des Pesachopfers Exod. 34 an so befremdender Stelle steht und daß es nicht in Verbindung mit Maṣṣoth und Erstgeburt in V. 18. 19 genannt wird. Durch die Analyse irregeführt, kommt man sogar dazu, an dem Ausdruck חלב חגי zu deuteln und anzunehmen, חלב bedeute hier „Fleisch“ und חג könne nur das Pesachfest sein (Holzinger Exod. S. 97). חלב bedeutet aber niemals Fleisch und das Pesachfest wird nicht einmal erwähnt, wie könnte es da derart das Fest sein, daß der Ausdruck „das Fett meines Festopfers“ selbstverständlich auf das im Festkalender nicht vorkommende Fest gehe.

Einen weiteren Beweis dafür, daß Exod. 34, 17—26 von Exod. 23 abhängig ist, bringt der Ausdruck „du sollst das Fest der Lese beobachten תקופת השנה“. Exod. 23, 16 liest בצאת השנה und kennt also einen Jahresanfang im Herbst. Bekanntlich fällt in der späteren Zeit der Jahresanfang in den Frühling. Der Ausdruck תקופת השנה ist neutral und spricht sich über den Jahresanfang nicht aus, denn er bedeutet „Wendepunkt des Jahres“, d. h. die Zeit, in der die Verhältnisse zwischen Tag und Nacht sich ändern. Der spätere Kalender kennt 4 Teḳufoth, nämlich das Sommer- und Wintersolstitium und die Frühlings- und Herbsttagesgleiche. Der Ausdruck תקופת השנה erklärt sich aus dem Kalenderwechsel. Als das Jahr im Frühjahr anfing, war es nicht möglich, die Zeitbestimmung „am Ende des Jahres“ beizubehalten. Umgekehrt aber verstehen wir nicht, wie aus „Teḳufah“ die Zeitbestimmung „am Ende des Jahres“ entstehen könnte, weil das Fest der Lese nur in die Nähe der Herbst-Teḳufah fallen kann, und eine nähere Präzisierung unnötig wäre.

Es fällt auch auf, daß das Pfingstfest 34, 22 „Wochenfest" genannt wird, wie Deut. 16, 10. An sich wäre dieser Name kein Beweis für einen jüngeren Ursprung des Verses, denn es wäre ja möglich, daß die Namen „Wochenfest" und „Erntefest" zu gleicher Zeit gebraucht wurden. Im Lichte der eben erwähnten Stellen ist es aber möglich und wahrscheinlich, daß es nicht nur Zufall ist, daß das Erntefest bezeichnet wird mit einem Namen, der uns aus der jüngeren Literatur bekannt ist.

Einen weiteren Beweis für den jüngeren Ursprung von Exod. 34, 11 ff. enthält V. 17. Gußgötter sollst du dir nicht machen. Ein ähnliches Gebot finden wir Exod. 20, 23 „Du sollst bei mir keine silbernen Götter machen, goldene Götter sollt ihr auch nicht machen". Das Exod. 20, 23 vorkommende „bei mir" אתי fehlt hier. Das ist nicht ohne Bedeutung, denn Exod. 20, 23 ist in derselben Weise zu deuten wie „Du sollst keine andern Götter haben על פני" von Exod. 20, 3. Gewöhnlich erklärt man diese Ausdrücke monotheistisch. Wenn wir übersetzen, was der Text enthält, steht aber nur da, daß man in der Gegenwart Jahves, bei ihm, keine anderen Götter zur Anbetung hinstellen darf. אתי kann nur heißen, bei mir, in meiner Gegenwart. Die Sitte, im heiligen Schreine mehrere Götter hinzustellen und in einem Tempel viele Götter zu verehren, wird verboten. Daraus folgt aber nicht, daß es z. B. verboten ist, Ṭerafim im Hause zu haben, oder den Gott eines anderen Heiligtums zu verehren. Daß die Terafim in der vorexilischen Zeit nicht verpönt waren, ist bekannt. Erst der strenge Monotheismus hat die Mezuzah an die Stelle der Hausgötter gestellt und alles Nichtjahvistische hinwegtun wollen. In dieser Zeit hat das אתי keinen Sinn mehr und folglich lesen wir es nicht mehr in Exod. 34.

Der späte Ursprung von Exod. 34, 11—26 macht es begreiflich, daß der Abschnitt auf verschiedene Gesetze Bezug zu nehmen scheint. V. 12—16 erinnern an das Deuteronomium.

Die Vorschriften über die Erstgeburt setzen Exod. 13 voraus. Das Gebot über das Pesach-Opfer, das V. 25 erwähnt wird, scheint Exod. 12 zu kennen.

Das Ergebnis einer Vergleichung von Exod. 34 mit Exod. 23 und anderen Gesetzen ist daher der J-Theorie nicht günstig. Der uralte jahvistische Dekalog, der wegen seines kultischen Inhalts zu den ältesten Teilen des Hexateuchs gerechnet wurde, ist vielmehr eine späte Nachahmung und Kopie älterer Vorschriften.

Es erübrigt, die Frage zu erörtern, wie dieser sogen. „Dekalog" an dieser Stelle aufgenommen wurde.

Die Beantwortung dieser Frage hängt zusammen mit der Frage nach dem Inhalte der ersten Steintafeln und den Exod. 24, 3 f. er-

wähnten Bundesworten, die wir bei der Besprechung von Exod. 24 bis hier aufgespart haben.

Wir erinnern uns, daß Exod. 24, 3 berichtet, daß Moses, nachdem er mit Jahve gesprochen hatte, in der Exod. 20, 18 ff. erzählten Weise, unter Donnerschlägen und Blitzen dem Volke erzählte „alle Worte Jahves und alle Mišpaṭim“. Eine Vergleichung von 24, 3 mit 24, 1—3 b. 4. 8 zeigte, daß die Worte „und alle Mišpatim“ als Zusatz zu fassen waren. Es ist nicht zweifelhaft, was wir unter diesen Mišpatim zu verstehen haben. Die Exod. 24, 3 vorangehenden Kapitel 21—23 fangen an mit den Worten „Und dies sind die Mišpatim usw.“ Es liegt also auf der Hand, anzunehmen, daß der Zusatz in 24, 3 uns belehren will, daß Moses die 21, 1 erwähnten Mišpatim dem Volke mitgeteilt hat. Was haben wir da aber unter den „Worten Jahves“ zu verstehen, die in der Bundesurkunde, dem Bundesbuche von V. 8 aufgezeichnet werden?

Gewöhnlich nimmt man an, daß wir bei diesen „Worten“ an den Dekalog Exod. 20, 1—17 zu denken haben. Da ist es aber sonderbar, daß dieser Dekalog ganz außerhalb des Zusammenhanges steht. Kuenen hat daher vorgeschlagen, den Dekalog hinter Exod. 20, 21 zu stellen. Diese Aushilfe genügt aber nicht, denn wir wissen alsdann nicht, wie die VV. Exod. 20, 22—26 hierher gekommen sind, die jetzt in vorzüglicher Weise bei Exod. 20, 21 anschließen. Man verdankt die Vermutung, daß die „Worte“ den Dekalog bezeichnen, nicht dem Zusammenhang in Exodus, sondern der Vorstellung des Deuteronomiums. Im Deuteronomium aber wird der Dekalog auf die Steintafeln geschrieben, hier schreibt Moses die Worte in ein Buch. Exod. 34 scheint vorauszusetzen, daß der Inhalt der Bundesworte ein ganz anderer war.

Bäntsch scheint mir den richtigen Weg zur Lösung der Frage eingeschlagen zu haben. Er meint, daß der Dekalog von Exod. 20 hier nicht in Betracht kommen kann. „Wenn das der Fall wäre, so wäre allerdings für die sogen. Bundesbuchgesetzgebung in E kein Platz, wenigstens nicht an dieser Stelle“, sagt er. Wir haben oben gesehen, daß die Vermutung Kuenens, das Bundesbuch habe ursprünglich an der Stelle des Deuteronomiums gestanden, nicht sehr wahrscheinlich ist. Auch die folgende Bemerkung Bäntschs ist richtig. „Nun ist aber der Dekalog in E ein späterer Zusatz, der für den ursprünglichen Quellenzusammenhang gar nicht in Betracht kommt.“ Wenn Kuenen Recht hätte und Exod. 20, 18—21 und 20, 1—17 umzustellen seien, ist es sehr sonderbar, daß einer der wichtigsten Teile der Thora in so unbeholfener Weise von seiner Stelle gerückt wurde. Schon die Stelle, an der der Dekalog

vorkommt, legt die Vermutung nahe, daß die ursprüngliche Erzählung den Dekalog nicht enthielt.

Bäntsch vermutet, daß wir unter den Worten Jahves zu verstehen haben die Abschnitte 20, 22—26; 22, 27—29; 23, 10—16, von ihm die Horeb-Debarim genannt. Bäntsch erhält diese Debarim, indem er aus Exod. 20, 22—23, 33 die kultischen Verordnungen zuzusammenliest. Er meint, es sei wahrscheinlich, daß diese Kult-Gesetzgebung ursprünglich auf eine Zehnzahl von Geboten angelegt war (Bäntsch, Exodus S. XLVII sq.). Es erregt Bedenken, daß diese Zusammenlesung ohne genügenden Grund vorgenommen wird und eigentlich eine rein willkürliche ist. 22, 19 „Wer (anderen) Göttern opfert, soll dem Banne verfallen" ist kultischen Inhalts, wird aber nicht aufgenommen in die Debarim. 23, 17—19 sollten ihres Inhaltes wegen gleichfalls zu den Debarim gebracht werden. Es leuchtet auch nicht ein, aus welchem Grunde wir das Recht hätten, 22, 27—29 einfach aus dem Zusammenhang auszuscheiden.

Man behauptet zwar, unserem jetzigen sogen. Bundesbuche liege ein älteres Buch zu Grunde, in dem jus und fas in gehöriger Weise von einander getrennt waren, und meint, die jetzige Vermischung von jus und fas sei den späteren Redaktoren zuzuschreiben, aber auch hier stehen wir offenbar auf recht lockerem Boden, denn diese Unterscheidung von jus und fas ist ebenfalls eine ziemlich willkürliche.

Die Mišpaṭim würden das jus enthalten. „Das jus ist eine die Form der Ansprache vermeidende sachliche Erörterung von Rechtsfällen, die in Bedingungssätzen fixiert, in den Nachsätzen dazu geregelt werden. Diese Bedingungssätze werden mit כי oder אם eingeleitet .... Das fas ist in Form direkter Aussprachen gegeben', (Holzinger, Exodus S. 98). Diese Unterscheidung sieht sehr schön aus, bewährt sich aber nicht. Exod. 21, 12. 13 erörtern gerade so gut einen Rechtsfall wie 21, 1—6 und sind jedenfalls zu den Mišpaṭim zu rechnen. Das gilt auch von 21, 16, und es geht des weiteren nicht an, 21, 15 (Wer seinen Vater oder Mutter schlägt, soll mit dem Tode bestraft werden) zum fas zu stellen. Dasselbe gilt von Exod. 21, 17. Bei 22, 18. 19 bemerkt Holzinger selbst, daß sie nicht die Form der Ansprache haben und doch zum fas gehören müssen. Auch 23, 4. 5 widerstreben, fangen mit כי an und erörtern doch keine Rechtsfälle.

Wir brauchen daher nicht darüber zu grübeln, ob wir bei der Analyse des Bundesbuches das jus vor das fas stellen sollen, oder umgekehrt das fas vor das jus, denn der hebräische Begriff משפט erlaubt uns nicht, eine derartige Trennung vorzunehmen, und die Verschiedenheit der Anfangsformeln bietet nur ein scheinbares Hilfsmittel.

Wir sind nicht berechtigt, משפט als „Rechtsfall“ zu fassen. Das Wort bezeichnet offenbar nicht nur Rechtsfälle, sondern auch Gesetz usw. 1. Sam 10, 25 trägt Samuel dem Volke die Gerechtsame (mišpaṭ) des Königstums vor. 2. Kön. 17, 27 heißt es der dem Gotte gegenüber geziemende Kultus. 1. Kön 5, 8 bezeichnet es Tribut. Wir können also die kultischen und religiösen Vorschriften nicht ausscheiden aus dem Grunde, weil sie kein Mišpaṭ seien. Und es scheint nicht erlaubt, anzunehmen, wie es Holzinger tut, daß die Überschrift Mišpaṭim sich nur auf Exod. 21, 2—22, 16 erstrecken kann. Wir müssen vielmehr annehmen, daß auch die Exod. 22, 16 fortsetzenden Verse zu den Mišpaṭim gerechnet werden können.

Es ist übrigens gar nicht nötig, sich nach irgend einem formellen Unterschied umzusehen, um aus dem sogen. Bundesbuche noch etwas mehr als die Mišpaṭim herauszulesen. Die Anrede Jahves fängt 20, 22 an. Der Abschnitt 20, 22—26 steht also außerhalb der Mišpatim, die erst 21, 2 anfangen. Mit Recht hat Bäntsch deshalb diese Perikope als Anfang der Horeb-Debarim betrachtet. Er hat aber nicht in genügender Weise[1]) erkannt, daß das Ende der Mišpatim in Exod. 23, 13 in deutlichster Weise vorliegt, und daß die VV. 23, 14—19 ebenfalls außerhalb der 21, 1 angefangenen Sammlung stehen. Die Worte Exod. 23, 13 sind offenbar Schlußformel „Und in allen Dingen, die ich euch befohlen habe, nehmt euch wohl in Acht“. Die darauf folgenden Worte: und den Namen anderer Götter sollst du nicht erwähnen, du sollst ihn nicht in den Mund nehmen, sind nach dieser Schlußformel schlecht angebracht und gleichwie der letzte Abschnitt des Kapitels 23, 20—33, der späteren deuteronomistischen Überarbeitung zuzuschreiben. Das Gebot stimmt nicht zu Exod. 20, 23. Auch sonst finden wir im Bb die Rechte der Hausgötter in vollständigster Weise anerkannt (21, 6; 22, 7. 8). Nur die Fleischopfer wurden 22, 19 für Jahve reserviert. Auch inhaltlich steht 23, 13[b] also außerhalb des Zusammenhanges.

Die Schlußformel 23, 13[a] macht es wahrscheinlich, daß die Mišpaṭim in die Debarim hineingeschoben wurden, als es galt, in der Sinai-Erzählung Raum zu schaffen für alles, was da untergebracht werden sollte.

Wir haben oben gesehen, daß Exod. 23, 14—19 älter sein müssen als die korrespondierenden Verse in Exod. 34. Wir dürfen des-

---

[1]) B. erkennt, daß 13[a] wie die Schlußformel einer Gesetzgebung aussieht. „Da das Bb aus mehreren Gesetzsammlungen besteht, wird hier in der Tat der Schlußsatz einer solchen vorliegen; welcher? kann man natürlich nicht mehr wissen.“ Der Vermutung, daß verschiedene Gesetzsammlungen im Bb auszuscheiden wären, können wir nicht beistimmen. Da muß 23, 13 schon Schluß der Mišpaṭim sein.

halb annehmen, daß in der ursprünglichen Erzählung die Abschnitte Exod. 20, 22—26 und 23, 14—19 die „Worte Jahve's“ waren, die Moses dem Volke Exod. 24, 3 mitteilte. Der Anfang dieser Worte stimmt vollkommen zu der Situation Exod. 20, 18—21 „Sprich zu den Israeliten: Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel herab mit Euch geredet habe“. Es ist darum nicht wahrscheinlich, daß man V. 22 von V. 21 trennen darf, wie es Kuenen vorschlägt. Denn V. 22 einem Redaktor zuzuschreiben, geschieht doch ohne irgend einen innerlichen Grund. Dafür, daß Exod. 20, 22 ff. Teil der Bundesworte war, spricht auch Exod. 32, 14 ff. Das Volk und Aaron wissen dort, daß es ihnen nicht erlaubt war, ein Gußbild zu machen. Dies setzt Exod. 20, 23 voraus, das verbot, ein Gußbild bei Jahve zu stellen, das also auch nicht erlaubte, ein Gußbild Jahves anzufertigen, wenn er selbst bei den Israeliten war. Exod. 32, 1 ist Moses auf den Berg gegangen. Er kommt aber nicht zurück. Das Volk glaubt, er sei von Jahve getötet worden. Daher zwingt es Aaron, ein Gußbild zu machen, denn „wir brauchen einen Gott, der vor uns herziehe“ (V. 1. 23). Hieraus geht hervor, daß man diesen Gott nicht brauchte, wenn Moses zurückgekommen wäre, und das schließt ein entweder daß Moses' Gegenwart die Gegenwart Gottes bedingt, oder daß Moses Gott selbst ‚durch die Steintafeln repräsentiert‘ in die Mitte Israels bringen würde. In beiden Fällen war das Anfertigen eines Gottesbildes von Jahve nach Exod. 20, 23 unerlaubt.

Wenn dem so ist, und wir annehmen wollen, daß die Bundesworte tatsächlich noch in Exodus enthalten sind, wird auch das Rätsel, das Exod. 34 der Analyse aufgibt, gelöst. Exod. 34, 11—26 sind tatsächlich eine mit jüngeren Zusätzen bereicherte Kopie dieser Bundesworte, die in nachexilischer Zeit angefertigt wurde. Der Grund für das Einschieben dieses Abschnittes war wiederum Mißverständnis von Exod. 34, 10. In Exod. 34 folgte V. 29 auf V. 10. Das Wunder, das Jahve an Moses tun wollte, wurde in unmittelbarer Fortsetzung beschrieben. Hierdurch vermißte der spätere Leser die Mitteilung, daß die zweiten Steintafeln beschrieben wurden. Die alte Erzählung scheint sofort zur Hauptsache geschritten zu sein, nämlich zur Beschreibung des Wunders. Es mögen auch ein paar Worte ausgefallen sein bei der Überarbeitung, die von der Beschreibung der Steintafeln handelten. Welche dieser beiden Möglichkeiten vorzuziehen ist, läßt sich nicht entscheiden. Nur das steht fest, daß V. 27 und V. 28 für diese Mitteilung nicht in Betracht kommen können, weil sie mit V. 11—26 zusammenhängen und selbst V. 10 mißverstanden haben. Der Gelehrte, der „ich schließe einen Bund“ buchstäblich als Bundesschließung faßte, meinte auf Grund von 34, 1, daß die Worte des Bundes fehlten und faßte

einen Nachtrag ab (V. 11—28), den er zwischen V. 10 und V. 29 einschob.[1]) Exod. 24, 4 erzählte zwar, daß die Bundesworte in ein Buch niedergeschrieben wurden, und der Inhalt der ersten Tafeln war in Exodus ein ganz anderer; aber Exod. 34, 1, die buchstäbliche Erklärung von Exod. 34, 10 und die zu seiner Zeit schon existierende Tradition des Deuteronomiums, daß die Bundesworte auf Steintafeln geschrieben waren, veranlaßten ihn, eine Kopie der Bundesworte einzuschieben und davon zu erzählen, daß sie auf die zweiten Steintafeln geschrieben wurden.

Bei der Anfertigung dieser Kopie war die religiöse Sitte seiner Zeit nicht ohne Einfluß. Er schrieb vom deuteronomistisch-monotheistischen Standpunkte, wie aus V. 11—16 deutlich hervorgeht, und gab an erster Stelle eine freie Wiedergabe von Exod. 23, 20—25, einen Anhang, der nicht zu den alten Bundes-Debarim gehört, die er aber in seiner Handschrift schon gefunden haben muß. Alsdann schrieb er Exod. 20, 22 ff. ab. Dabei unterdrückte er אתי aus Exod. 20, 23, wie wir sahen, und auch die VV., die über die Altäre handelten, weil es zu seiner Zeit nur einen Altar gab, der in ganz anderer Weise konstruiert war. Hernach kopierte er Exod. 23, 14—19. Dabei benutzte er seine gesetzlichen Kenntnisse und schob aus Exod. 13 die daselbst mit Mazzoth verbundene Gesetzgebung über die Erstgeburt ein.[2]). Der Sabbath, der in der ursprünglichen Erzählung unter den Mišpaṭim genannt war, war in der nachexilischen Zeit ein so wichtiger Tag, daß er nicht umhin konnte, denselben einzuschieben. Im übrigen korrigierte er, soweit es nötig war, die Gesetzgebung über die Feste etc. „Am Ende des Jahres“ wurde geändert in „Bei dem Wendepunkt des Jahres“, für das Pfingstfest wurde die mehr übliche Benennung des Deut's gebraucht. Statt Festopfer wurde Pesachopfer geschrieben, weil zu seiner Zeit Pesach das einzige Fest war, an dem ein solches Opfer dargebracht wurde.

---

[1]) In dieser Weise erklärt sich auch die Inkongruenz, die jetzt zwischen V. 28 und V. 1 besteht. V. 1 will Jahve schreiben. V. 28 schreibt Moses.

[2]) Der Text dieses Abschnittes ist V. 19 durch die Aufnahme zweier Glossen entstellt worden. Die Analyse stört hier wieder einmal das richtige Verständnis des Textes, indem sie der Redaktorenarbeit zuschreibt, was in deutlichster Weise aus der Geschichte des Textes zu erklären ist. Der ursprüngliche Text war „Mir gehört alle Erstgeburt, die Erstgeburt von Rind und Schaf“. Dazu wurde zuerst bemerkt „das Männliche“: הזכר (so ist zu lesen statt תזכר) steht außerhalb des Satzbaues und ist eine alte Bemerkung, die schon zur Zeit der LXX in den Text aufgenommen war. Die zweite Bemerkung war „und von allem deinen Vieh“. Die Bemerkung betont, daß nicht nur die Erstgeburt von Rind und Schaf, sondern von allem Vieh Jahve gehört. LXX haben diese Bemerkung noch nicht gekannt.

Die Lösung des Rätsels ist also ziemlich einfach — wenn wir uns nur nicht durch die Theorie der Quellenscheidung das richtige Verständnis verschließen.

Nach diesem Exkurse kehren wir zu der Erzählung von Exod. 34 zurück. Als ursprüngliche Erzählung betrachten wir also Exod. 34, 1—10. 29—33.

Diese Erzählung setzt 33, 17 fort und läßt sich ohne 33 nicht recht verstehen. Als Jahve seine gnadenvolle Gesinnung verkündet hat, bittet Moses ihn sofort, Gnade zu üben und in der Mitte des Volkes zu ziehen. Das setzt also voraus, daß an Fortziehen gedacht wird, und greift zurück auf 33, 1. Jahve antwortet auf diese Bitte nicht. Er verspricht nur große Wunder zu tun. Nach 33, 1—6. 12—17 verstehen wir dies. Es ist Moses eigentlich noch nicht genug, daß Jahves Panim mitgeht. Er bittet, Jahve möge doch selbst in der Mitte des Volkes ziehen. Jahve gibt als Antwort eine feierliche Verheißung, daß er große Wundertaten verrichten werde, greift also zurück auf 33, 16, wo Moses sich solche Wundertaten erbeten hat, auf die eigentliche Bitte geht er aber nicht ein. Die starke Betonung der Verheißung, durch die Verwendung des Ausdrucks כרת ברית verstehen wir, wenn wir auf den Zusammenhang mit Kap. 33 achten.

Jetzt bleibt noch die Frage zu beantworten, welches Gesetz in der ursprünglichen Erzählung auf die ersten Steintafeln geschrieben wurde.

Man hat richtig darauf hingewiesen, daß der Schluß von Exod. 23, nämlich die VV. 23, 20—33 nicht zum eigentlichen Bundesbuch gehören können. Kuenen (H. c. O.[2] S. 254) schreibt diesen Abschnitt einem deut. Redaktor zu. Der deut. Charakter dieses Abschnittes liegt so offen zu Tage, daß es befremdend ist, daß andere diesen Abschnitt dem Redaktor von JE zuschreiben. Man ist jedoch darüber einig, daß diese Verse mit dem alten Bundesbuche nichts zu tun haben. Dafür dürfen wir nur Exod. 21, 1—23, 13ª in Anspruch nehmen.

Die Vermutung liegt nahe, daß diese Mišpatim den Inhalt des ersten Zweitafelgesetzes bilden. Dafür spricht an erster Stelle der Inhalt. Exod. 24, 12 sagt, daß auf diesen Tafeln stand „Thora und Miṣwah". Thora ist ursprünglich priesterliche Entscheidung in bestimmten Fällen. Exod. 21 und 22 passen also vorzüglich zu diesem Ausdruck. Die allgemeinen Vorschriften (Miṣwah) finden wir ebenfalls in bedeutender Zahl vertreten. Des weiteren spricht dafür der Name der Tafeln לחת העדות (cf. S. 72), der voraussetzt, daß die ethische und religiöse Sitte auf den Tafeln festgelegt wurde.

Drittens stimmt die Angabe Exod. 32, 15 gut zu dieser Vermutung. Wie schon bemerkt wurde, setzt Exod. 32, 15 eine Gesetzgebung voraus, die bedeutend größer war als der Dekalog. Schließlich läßt die jetzige Stelle des Bundesbuches sich in dieser Weise sehr geschickt erklären. Die ausführliche Beschreibung des Heiligtumes Exod. 25—29 hat das Buch verdrängt, weil auch die Vorschriften über das Heiligtum nach den späteren (allerdings unrichtigen) Ansichten auf dem Berge offenbart worden waren.

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung der Sinaierzählung ist also folgendes. Der jetzigen Form der Kap. 19—34 liegt eine Erzählung zu Grunde, die durch Zusätze, Kommentare usw. erweitert wurde. Die Erzählung hat berichtet über die Erscheinung Jahves auf dem Berge Sinaï unter schrecklichen Donnerschlägen und Blitzstrahlen. Das Volk flieht. Moses allein bleibt in der Nähe des Berges, übermittelt nachher dem Volke die Worte Jahves (Exod. 20, 22—26; 23, 14—19). Das Volk verspricht, diesen Worten zu gehorchen, und Moses schreibt dieselben in einem Buche nieder. Darauf empfängt er den Befehl, nochmals zu Jahve zu gehen, damit er die mit einem größeren Gesetze beschriebenen Steintafeln in Empfang nehme. Als er diese erhalten hat (Exod. 21, 1—23, 13ª), steigt er herunter, findet das Volk beim Feste zu Ehren des goldenen Stieres und zerschmettert die Steintafeln. Alsdann schickt Jahve das Volk fort und sagt, daß er in der Mitte dieses Volkes nicht ziehen will. Moses fleht Jahve an und erhält die Zusage, daß Jahves Antlitz mitziehen wird. Er bekommt auch ein Duplikat der ersten Steintafeln, und sein Angesicht glänzt dermaßen, daß er es mittelst eines Schleiers verhüllen muß.

Diese Erzählung umfaßt Exod. 19, 2ª. 3—8. 9ᵇ—19; 20, 18—21; 24, 3—8. 12—18; 31, 18; 32, 1—6. 15—24. 30—35; 33, 1—6. 12—17; 34, 1—10. 29—33. Eine abweichende Rezension liegt nicht vor. Viele Erläuterungen sind aber in den Text hineingetragen. Als solche gelten 19, 1. 2ᵇ. 9ª. 20—25; 24, 1. 2. 9—11; 32, 7—14. 25—29; 33, 7—11. 18—23; 34, 11—28. 34. 35.

## Exod. 25—31, 35—40.

Es erübrigt uns, jetzt noch die Kapp. Exod. 25—31 und 35—40 zu untersuchen. Die Kapitel bilden einen integrierenden Bestandteil der Hexateucherzählung. Der Zusammenhang wird unverständlich, wenn wir dieselben ausscheiden. Sie enthalten den Bericht über die Herstellung der Lade und des heiligen Zeltes. Die Erzählung über die Wüstenwanderung erwähnt die Lade und das Zelt (Num. 10, 11 ff.). Wir können daher einen Bericht über die Anfertigung

derselben im Zusammenhange nicht vermissen. Eine Dublette zu diesen Kapiteln findet sich nicht. Man nimmt zwar gewöhnlich an, daß sich Exod. 33 ein elohistischer Bericht über die Anfertigung eines heiligen Zeltes findet. Wir haben aber oben (S. 75) gesehen, daß wir mit Valeton diesen Abschnitt als späteren Kommentar zu fassen haben. Scheiden wir also diese Kapitel ganz und gar aus, dann entsteht eine Lücke, die sich durch keine analytischen Kombinationen ausfüllen läßt.

Auf der anderen Seite steht es aber auch fest, daß diese Kapitel in mancher Hinsicht zu dem jetzigen Zusammenhang nicht recht passen, wie man längst mit Recht bemerkt hat. Exod. 24, 12 soll Moses auf dem Berge von Jahve erhalten „die Steintafeln und die Thora und Miṣwa, die Jahve geschrieben hat, um das Volk zu unterrichten“. Anstatt dieser Thora erhält er die Vorschrift über die Weise, in welcher die heiligen Geräte und die heilige Wohnung angefertigt werden sollen!

Man hat längst unwiderleglich dargetan, daß diese Vorschriften nicht zu den Überlieferungen über den Auszug und die Wüstenreise passen. Die kümmerlichen Lebensverhältnisse, ohne Brot und Fleisch, stimmen nicht zu dem Luxus von Exod. 25—31 und 35—40. Die Tradition über das Manna steht im Widerspruch mit dem Befehl, immer „Schaubrote“ auf den Schaubrottisch zu legen und ungesäuertes Brot, ungesäuerte, mit Öl eingemengte Kuchen, sowie ungesäuerte Fladen aus Weizen-Feinmehl herzustellen (Exod. 25, 30; 29, 2). Die vielen Tieropfer, zu denen sogar Opfer von Rindern gehören, passen nicht zu dem Fleischmangel, der in den Erzählungen über die Wachteln vorausgesetzt ist.

Man ist darin einverstanden, daß diese Kapitel sich aus älteren und jüngeren P-schichten zusammensetzen. „Daß hier, abgesehen von 31, 18[b], P vorliegt, wird von niemand bestritten und bedarf keines besonderen Beweises“ bemerkt Holzinger (Exodus S. 120). Es nimmt kein Wunder, daß man der Meinung ist, hier den Kern der historisch-legislativen P-Schrift zu finden. Die vielen Vorschriften über das Heiligtum scheinen den nachexilischen Tempel vorauszusetzen, die Priester, die erwähnt werden, sind Aaron und seine Söhne, dessen Nachkommen in der nachexilischen Zeit ein ausschließliches Anrecht auf das Priestertum hatten. Die Weitschweifigkeit der Vorschriften ist nur bei einem Priester verständlich, die Erweiterungen können aus demselben Grund nur von Priestern herrühren. Es scheint also von vornherein vollkommen sicher, daß wir P und seine Nachfolger für die Abfassung dieser Kapitel verantwortlich zu machen haben.

Bekanntlich ist die gewöhnliche Meinung in Betreff dieser Abschnitte folgende: Exod. 25—29 seien Bestandteile der historisch-legislativen Schrift P², die im Exil abgefaßt wurde und die Esra nach Palästina brachte. Die Kapitel Exod. 30. 31 seien eine jüngere priesterliche Schicht, weil sie offenbar Nachträge zu Exod. 25—29 enthalten. Auch in Exod. 27 und 29 finden sich kleinere sekundäre Zusätze. Exod. 35—40 seien ebenfalls sekundäre Erweiterung einer kürzeren, aus P² stammenden Grundlage. P² also sei die Grundlage des gegenwärtigen Baues.

Wir können dankbar anerkennen, daß die kritische Analyse der Schule Graf-Kuenen-Wellhausen in Bezug auf die Zusammenstellung dieser Abschnitte sehr richtige Bemerkungen gemacht hat. Trotzdem scheint mir auch hier die Theorie der P-Schrift Schwierigkeiten hervorzurufen, die man nur durch unrichtige Exegese umgehen kann.

Es fällt nämlich sofort auf, daß der Abschnitt Exod. 25—29, der der sogenannten priesterlichen Grundschrift entstammen sollte, und der (mit Ausnahme von wenigen kleineren Zusätzen) als Einheit gefaßt wird, eine andere Situation voraussetzt, als die Analyse der vorhergehenden Kapitel für die P-Schrift annimmt.

Nach der kritischen Ansicht befindet Mose sich während der Offenbarung dieser Kapitel auf dem Berge bei Jahve. In der priesterlichen Grundschrift ist 24, 15—17 berichtet worden, daß Mose sich in die Wolke hineinbegab, die den Gipfel des Berges verhüllte. In den Kap. 25—29 aber befindet Mose sich nicht auf dem Berge. 25, 40; 26, 30 und 27, 8 ist die Rede von dem Modell, das Mose auf dem Berge gezeigt wurde oder gezeigt werden soll. Die Übersetzung von 25, 40 beweist schon zur Genüge, daß die Analyse hier mit dem Text nicht recht fertig werden kann. Bäntsch z. B. übersetzt 25, 40: Und gieb wohl Acht, daß du sie genau nach ihrem Modell anfertigst, das dir (hier) auf dem Berge (jetzt eben) gezeigt worden ist (oder: das dir gezeigt werden soll). „Hier“ steht nicht im Text, und Bäntsch hat richtig gefühlt, daß der Text, von dem Standpunkt der Analyse betrachtet, nur verständlich wird, wenn „hier“ eingeschoben wird. Man möge darüber streiten, ob das Perfectum 26, 30 und 27, 8 zu übersetzen ist als futurum exactum oder nicht, es ist jedenfalls sicher, daß nicht an drei Stellen die Rede sein kann von einem Modell, das Mose auf dem Berge gesehen hat oder sehen wird, wenn er sich schon auf dem Berge befindet. Die Bestimmung „auf dem Berge“ beweist, daß Mose sich während der Anrede Jahves nicht auf dem Berge befindet. Exod. 25, 9 beweist, daß Mose das Modell noch nicht gesehen hat, als Jahve befahl, Abgaben für den Bau des Heiligtumes einzusammeln; denn „du

sollst es errichten ככל אשר אני מראה אותך kann nur heißen, daß Jahve das Modell noch zeigen wird. Der Ausdruck „auf dem Berge" kann darum 25, 40; 26, 30 und 27, 8 nur bedeuten, daß Mose noch nicht auf dem Berge ist. Jahve beschreibt ihm im Voraus ganz genau alles, was er sehen wird. Es leuchtet also ein, daß Kap. 25 ff. sich nicht anschließt an 24, 15—17.

In der P-Schrift kam weder der Dekalog noch das Bundesbuch vor, denn in dieser Schrift war Exod. 24, 15—17 die Fortsetzung von 19, 1. 2ª. 25, 16. 21 heißt es „du sollst in die Lade Haʿeduth legen, das ich dir geben werde". Haʿeduth ist auch für P jedenfalls die Bezeichnung eines auf Steintafeln geschriebenen Gesetzes. Man stellt 31, 18ª, wo Mose die Tafeln erhält, zu P. Es bleibt aber völlig unverständlich, was die P-Schrift sich bei diesen Tafeln eigentlich gedacht hat. Wir lesen die P-Stücke in ihrem jetzigen Zusammenhang und interpretieren den Ausdruck aus Exod. 24 und 32, das konnte der Leser der P-Schrift aber nicht tun. Wenn die P-Schrift Exod. 25, 16. 21 die ʿEduth nennt, so muß es in dieser Schrift anderweitig klar ausgesagt worden sein, was die ʿEduth enthielt. Richtig bemerkt Kuenen (H. c. O² 74), daß das priesterliche Gesetz nicht gemeint sein kann. Mose erhält die ʿEduth 31, 18ª, das priesterliche Gesetz fängt aber erst Leviticus an und hat mit Haʿeduth an keiner Stelle etwas zu tun. Der Dekalog kann es auch nicht gewesen sein, denn P kennt keinen Dekalog. Aus demselben Grund sind auch das Bundesbuch und die Bundesworte von Exod. 34 ausgeschlossen. Da würde aber die ʿEduth, die P so wichtig war, daß in den priesterlichen Teilen Miškan haʿeduth ein beliebter Ausdruck war, eine unverständliche Größe, über die jede Nachricht bei P fehlen würde, was auch recht unwahrscheinlich aussieht.

Die Lösung der ʿEduth-Frage wird für die Analyse noch dadurch erschwert, daß der Dekalog, der in der P-Schrift nicht enthalten war, einen priesterlichen Einschub aufweist, nämlich Exod. 20, 11. Die Motivierung des Sabbathgebots „denn in 6 Tagen hat Jahve den Himmel und die Erde gemacht usw." ist eine priesterliche. Man schreibt Exod. 20, 11 einem späteren priesterlichen Redaktor zu, weil es nicht möglich ist, P selbst für diesen Vers verantwortlich zu machen. Wie kann P², in dessen Schrift, wie Kuenen bemerkt, der Ausdruck Haʿeduth etwa 40 mal vorkommt, so großes Gewicht auf den Dekalog gelegt haben, ohne das wichtige Gesetz abzuschreiben? Wie können seine Schüler sich damit begnügt haben, in einem älteren elohistischen Dekalog einen priesterlichen Gedanken einzuschieben? Kuenen schlägt (l. c. S. 321) eine doppelte Lösung vor. Entweder habe jedermann gewußt, was mit Haʿeduth gemeint war, und sei es P überflüssig vorgekommen, sich über den Inhalt der ʿEduth zu

verbreiten, oder der Redaktor hat die P-Rezension des Dekalogs unterdrückt. Beide Lösungen sind unwahrscheinlich. Man nimmt bekanntlich an, der priesterliche Einfluß in der Redaktion von Exodus bis Numeri sei von außerordentlich großer Bedeutung. Das spricht gegen die Unterdrückung eines P-Dekalogs. Ein P-Dekalog muß für die priesterlichen Soferim von großer Wichtigkeit gewesen sein. Sie würden sich eher veranlaßt gefühlt haben, den elohistischen Dekalog zu unterdrücken, wenn sie es, wunderlicherweise, dieses Mal nicht fertig bringen konnten, auch die priesterliche Rezension in den Pentateuch einzuverleiben. Die andere Annahme, ʿEduth sei ein so gewöhnlicher Begriff, daß P sich darüber des Näheren nicht geäußert habe, ist auch grundlos. Der Name kommt bei D nicht vor. In den Büchern der Könige findet sich nur eine Stelle, an der die ʿEduth genannt wird, 2 Kön. 11, 12. Bekanntlich ist dort aber הצעדות „die Spangen“ zu lesen. In den prophetischen Bestandteilen des Pentateuchs ist ʿEduth so wenig beständiger Name für das Zweitafelgesetz, daß die Analyse die einzige Stelle, an der es sich findet, Exod. 32, 15, für interpoliert hält. Die Analyse führt hier zu Schwierigkeiten, vor denen nicht einmal bei einem Redaktor Errettung zu finden ist.

P redet Exod. 31, 18; 34, 29 von den „Tafeln der ʿEduth“, in diesen Kapiteln aber würde er schlechtweg von „die ʿEduth“ gesprochen haben. Die Verschiedenheit des Ausdruckes macht es nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser von 31, 18; 34, 29 auch 25—29 geschrieben hat.

Es kommt noch dazu, daß der gewöhnlichen Annahme, die ʿEduth sei der Dekalog, durch Exod. 32, 15 f. und 24, 12 widersprochen wird. Wir haben oben gezeigt, daß das Zweitafelgesetz viel größeren Inhalts gewesen sein muß. Hierdurch wird die Erwähnung der ʿEduth in der P-Schrift noch unverständlicher.

Gewöhnlich rechnet man diese Kapitel zu den gesetzlichen Partien des Pentateuchs. Sie sind aber hauptsächlich erzählender Art. Wenn es wahr ist, daß das Allerheiligste des zweiten Tempels leer war und keine Lade enthielt, wie allgemein angenommen wird, verstehen wir nicht, wie ein priesterlicher Gesetzgeber, der gesetzlichen Zwecken nachstrebt, bei der Abfassung der P-Schrift ausführlich über die Herstellung der von Gott verordneten Lade berichten kann. Hieraus geht schon hervor, daß wir es nicht mit einem Gesetzgeber, sondern mit einem einfachen Erzähler zu tun haben.

Nur an wenigen Stellen wird auf gesetzliche Bestimmungen hingewiesen, und gerade diese Stellen werden durch die Analyse für sekundär erklärt. 27, 20. 21 zerstören den Zusammenhang. Die

Vorschrift, die Aaron und seine Söhne zu besorgen haben, daß vom Abend bis zum Morgen ein Licht im Heiligtume brennt, greift durch die Erwähnung Aarons und seiner Söhne der Verordnung 28, 1 ff. vor.

Bei 29, 27—30 liegt der spätere Ursprung klar zu Tage. Die Verse beabsichtigen, den Anteil der Priester an den Opfern zu bestimmen, und korrigieren 29, 26. In diesem Verse erhält Mose nur die Brust des Widders, der als Opfer für Aaron dargebracht wurde. Nach V. 27 sollen die Priester auch die Hebekeule bekommen. Das kann nur die Keule sein, von der V. 22 ff. gesagt hat, daß Aaron und seine Söhne sie „weben“ sollten, und die V. 25 auf dem Altar verbrannt wurde. V. 28 soll Aaron die Webebrust empfangen, V. 26 bekommt Moses dieselbe. Offenbar wird die gesetzliche Tendenz hier nicht durch die ursprüngliche Erzählung, sondern durch den Einschub gebracht. Die späteren Priester, die Anspruch auf Brust und Keule erhoben, sind wohl für diesen Einschub verantwortlich zu machen. Von einem solchen Priester werden auch die Schlußworte von 29, 22 stammen „denn es ist ein Einsetzungswidder“. Die rechte Keule wird dort nämlich genannt unter den Teilen, mit denen die Zeremonie des Webens vollzogen werden soll, und die nachher auf dem Altar verbrannt werden sollen. Die betreffenden Worte geben die Ursache dieser Erwähnung an und wollen betonen, daß es sich hier um eine Ausnahme handle, und daß die Keule beim gewöhnlichen Opfer nicht verbrannt wurde.

Wenn wir Exod. 29, 35 ff. vergleichen mit Lev. 8, sehen wir, daß das Gesetz über die täglichen Tieropfer nachträglich eingeschaltet wurde. Die Salbung Aarons soll stattfinden am Eingang des Zeltes (Exod. 29, 4 ff.). Lev. 8, 35 zeigt, daß Aaron und seine Söhne während sieben Tagen diesen Eingang nicht verlassen dürfen. Dies macht es wahrscheinlich, daß die Exod. 29, 42$^b$ vorkommenden Worte „am Eingang des Offenbarungszeltes“ ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von V. 35 waren. Das Gesetz der täglichen Tieropfer ist mit den Worten „dies ist ein ewiges Opfer für eure Geschlechter“ zu Ende. Dieser Ausdruck ist geradezu eine Schlußformel, und die folgenden Worte sind nicht nur im jetzigen Zusammenhang ganz und gar überflüssig (denn es ist nicht zweifelhaft, daß der V. 38 erwähnte Altar vor dem Zelte steht), sie gehören aber auch inhaltlich zusammen mit den folgenden Versen, die sich nicht auf die täglichen Tieropfer, sondern auf die von Moses dargebrachten Weiheopfer beziehen. Es wird denn auch allgemein eingeräumt, daß Exod. 29, 38 zu den sekundären Bestandteilen gehört.

Bei Exod. 29, 36. 37 hat man gleichfalls mit Recht sekundären Ursprung angenommen. Nachdem der Altar schon Exod. 29, 11 ff. benutzt wurde, ist eine Entsündigung und Salbung desselben ver-

spätet, denn der Zweck dieser Handlung kann nur sein, den Altar zu heiligen (V. 36), und wir können nicht annehmen, daß der Altar schon in ungeheiligtem Zustande benutzt werden konnte, wenn die Vorschrift, denselben zu heiligen, zu den ursprünglichen Bestandteilen dieser Erzählung gehörte. Es sei zu diesen Versen nur noch bemerkt, daß die übliche Übersetzung mir nicht richtig scheint. Man übersetzt V. 36[a] „Und für jeden Tag sollst du einen Sündopferfarren zum *Zwecke der Sühnung* darbringen". על הכפורים heißt nicht „zum Zwecke der Sühnung", sondern „außer den Sühnopfern" sollst du noch alltäglich einen Farren darbringen. So wie בכורים die Erstlinge sind, sind כפורים die Sühnopfer. Schon der Umstand, daß Lev. 8 nichts davon weiß, daß in den 7 Tagen der Priesterweihe etwas mit dem Altar vorgenommen werden soll, genügt, um den sekundären Charakter dieser Verse zu beweisen, denn Lev. 8 ist ein genauer Bericht über die Ausführung der Exod. 29 gegebenen Vorschriften. Der Zweck dieser Verse ist offenbar, die Heiligkeit des Altars zu betonen. Jeder, der ihn berührt, wird geheiligt, d. h. muß sich selbst loskaufen.

Es sind also gerade die gesetzlichen Teile dieser Kapitel, die als sekundär ausgeschieden werden.

Dies stimmt schlecht zu der gesetzlichen Tendenz, die man der P-Schrift beimißt. Gerade über die Punkte, die, wie Neh. 10 uns belehrt, für den richtigen Verlauf eines regelmäßigen Kultus am wichtigsten waren, hätte die priesterliche Grundschrift hier geschwiegen, und der juristisch trockene und peinlich genaue P hätte so wenig bedachtsam gearbeitet, daß man sich später genötigt sah, den Befehl, alltäglich im Tempel zu opfern, in seine Schrift hineinzutragen!

Eine Vergleichung der Abschnitte Exod. 25—29 und Exod. 30. 31 mit Neh. 10 zeigt, daß wir in der im Exil abgefaßten P-Schrift mehrere Bestimmungen vermissen, deren man bei der Einführung des Gesetzes nicht entraten konnte, und daß es nicht nur die alltäglichen Tieropfer sind, die von jüngeren Schriftstellern in die sogenannte priesterliche Grundschrift $P^2$ hineingetragen werden mußten.

Neh. 10, 33 nimmt die Bevölkerung Jerusalems die feste Verpflichtung auf sich, „jährlich den dritten Teil eines Sekels für den Dienst des Hauses unseres Gottes" zu bezahlen. Vergeblich suchen wir das Korrelat dieser Mitteilung in $P^2$. In der jüngeren Schicht finden wir Exod. 30, 11—16 eine Mitteilung nachgetragen, die eine geringe Ähnlichkeit mit Neh. 10, 33 aufweist, und die man daher gewöhnlich als eine korrigierte Form des gesuchten Korrelats betrachtet, aber auch hier beweist die einfache Lesung des Textes, daß der P-Theorie durch eine richtige Exegese widersprochen wird.

Man hat sich allerdings daran gewöhnt, Exod. 30, 11—16 in der Weise zu erklären, daß es zu Neh. 10, 33 zu stimmen scheint, der einfache Wortlaut des Textes zeigt aber, daß man nicht auslegt, sondern hineinlegt. So bemerkt z. B. C. Siegfried zu Neh. 10, 33: „Ein drittel Sekel“ in Exod. 30, 13 f. auf 1/2 Sekel erhöht. Die Abgabe ist hier als freiwillige angesehen, in Exod. gilt sie als eine allgemeine, für jeden Juden verbindliche und jährlich zu zahlende, vergl. 2. Chr. 24, 5. Nun bezieht sich 2. Chr. 24, 5 gar nicht auf ein jährliches Hauptgeld für die Kosten des Tempelkultus, sondern auf eine außergewöhnliche Einsammlung, um den Tempel auszubessern. Zu diesem Zwecke fordert man „die Auflage Moses des Knechtes Gottes für das Zelt des Gesetzes“. Aus 2. Chr. 24, 10. 14 geht hervor, daß es sich um eine einmalige Sammlung handelt. Auch die Chronik hat also aus Exod. 30, 13 f. keine Vorschrift, ein jährliches Hauptgeld zu zahlen, herausgelesen. Tatsächlich ist Exod. 30, 13f. mit keinem Worte die Rede davon, daß man jährlich einen halben Sekel zu zahlen hat. Es handelt sich in diesem Abschnitte nur darum, die Gefahr abzuwenden, die eine Zählung des Volkes mit sich bringen würde. Diese Zählung, die Num. 1 stattfindet, wird ohne Gefahr abgehalten werden können, wenn jeder, der gezählt wird, einen halben Sekel als Teruma Jahves gibt. Natürlich wird dieser 1/2 Sekel nicht bezahlt, wenn nicht gezählt wird. Der 1/2 Sekel wird für den Dienst im Ohel Moʿed verwendet. Die übliche Schlußformel, die bei gesetzlichen Bestimmungen für spätere Zeiten gebraucht wird „dies ist eine ewige Satzung“ oder ähnliches (cf. Exod. 27, 21; 29, 42 etc.), fehlt hier. Hieraus geht hervor, daß es sich hier nur um eine einmalige Abgabe handelt, und daß eine jährlich zu zahlende Abgabe einfach von den Exegeten hineininterpretiert wird, weil dies so schön zu der P-Theorie stimmen würde. Wie Siegfried urteilten auch Kuenen (H. c. O² S. 301), Wellhausen (Prol.³ S. 82. 162) u. a. Holzinger dagegen bemerkt richtig, daß eine Vergleichung von Exod. 30, 13 f. mit Neh. 10, 33 gegenstandslos ist, weil Exod. 30, 13 f. nicht von einer ständigen Einrichtung, sondern von einer einmaligen Leistung ad hoc redet. Neh. 10, 33 beruft sich auch nicht auf das Gesetz.

Es ist weiter unerklärlich, daß wir in Exod. 25—31 keine Vorschrift über die Holzlieferung finden. Neh. 10, 35 erzählt, daß man bei der Einführung des Gesetzes die Lose warf über das Bringen der Holzlieferung für das Haus unseres Gottes je nach unseren Familien zu bestimmten Zeiten, Jahr für Jahr, um es zu verbrennen auf dem Altar Jahves, unseres Gottes, wie es im Gesetz vorgeschrieben ist. Wir suchen vergeblich in unseren Kapiteln eine derartige Vorschrift und können sogar in der ganzen Thora einen

solchen Befehl nicht finden. Ist es da wahrscheinlich, daß diese Kapitel, die, wie man annimmt, die Tendenz haben, den Kultus usw. in der nachexilischen Zeit zu regeln, $P^2$, d. h. dem Verfasser des von Nehemia eingeführten Gesetzes, zuzuschreiben sind?

Auch andererseits begegnet die Hypothese, Exod. 25—29 seien $P^2$ zuzuschreiben, erheblichen Schwierigkeiten. Man nimmt an, diese Kapitel seien, mit Ausnahme von kleineren Zusätzen, aus einem Gusse und setzten den nachexilischen Tempel Zerubbabels voraus. Das letzte ist teilweise richtig. Zu den heiligen Geräten des Zeltes gehört der siebenarmige Leuchter, der Sach. 4 das Symbol des wiedererlebten Tempelkultus in der Zeit Zerubbabels ist. 1. Kön. 7, 49 kennt 10 goldene Leuchter im salomonischen Tempel, und der siebenarmige Leuchter kommt in der vorexilischen Literatur nicht vor. Es liegt also auf der Hand, aus diesem Leuchter auf die nachexilische Abfassung von Exod. 25 zu schließen. Damit sind wir aber nicht fertig, denn wir lesen in Exod. 25 nicht nur von einem siebenarmigen Leuchter, sondern auch von einer Lampe, die offenbar nur ein Licht hat, und diese Lampe gehört offenbar ursprünglich einem älteren Text an, m. a. W., der siebenarmige Leuchter ist in unserem jetzigen Texte ein jüngerer Bestandteil.

Der siebenarmige Leuchter heißt Exod. 25, 31 מנרה. Exod. 25, 6 aber befiehlt zu geben „Öl für den מָּאֹר“. Exod. 27, 20 hat diese Lampe ein Licht (נֵר). Auch Lev. 24, 1—3 weiß nur von einem Lichte. Diese Stelle enthält den Schlüssel zu Exod. 25, denn es geht aus Lev. 24, 1—3 verglichen mit Lev. 24, 4 hervor, daß der siebenarmige Leuchter jüngerer Bearbeitung zuzuschreiben ist. Lev. 24, 1—3 bilden einen geschlossenen Zusammenhang. Jahve sagt: „Gebiete den Israeliten . . . Öl . . zu bringen für die Lampe (מאר)[1]), um beständig ein Licht aufzusetzen (להעלת נר תמיד) . . . . . Dies ist eine ewige Satzung für eure Geschlechter“. Nach dieser Schlußformel kommt V. 4 und will uns belehren, daß dies in folgender Weise gemacht werden soll „Auf dem reinen Leuchter (מנרה) soll er die Lichter (נרות) zurechtmachen“. Überall, wo von dem Leuchter die Rede ist, soll Aaron נרות brennen lassen. Sämtliche sieben Lichter des Leuchters sollten brennen. Exod. 25, 37; 30, 7; 39, 37; 40, 4. 25; Num. 8, 2. Bei dem מאר dagegen wird der Singular gebraucht Exod. 25, 6; 27, 20; Lev. 24, 2. Man findet diesen Singular zwar öfters als Plural übersetzt (Kautzsch, Bäntsch u. a.). Mit Recht bemerkt aber Holzinger (Exodus S. 134) „נר תמיד redet eigentlich von einer Lampe (vergl. 1 Sam. 3, 3), und der Nachtrag Lev. 24, 4,

---

[1]) Daß מאר eine Lampe und nicht das Licht selbst ist, geht hervor aus Ezech. 32, 8.

der Lev. 24, 1—3 kommentiert, beweist, daß diese eine Lampe älter ist als der siebenarmige Leuchter“. Hieraus kann man nur folgern, daß Exod. 25 nicht aus einem Gusse sein kann, und daß Exod. 25, 1—8 anderer Herkunft sein müssen wie Exod. 25, 31 ff.

Dazu stimmt, daß die VV. Exod. 27, 20. 21 an sehr befremdender Stelle stehen, zwischen der Detailbeschreibung der Bestandteile des Zeltes und der Priesterweihe. Das wird verständlich, wenn wir die ganze Detailbeschreibung der verschiedenen Bestandteile des Zeltes als jüngere Erweiterung betrachten. Exod. 27, 20. 21 gehören offenbar der Erzählung nicht an. Die VV. sind ein Nachtrag, der die Qualität des Öls für die Lampe und die Zeit, während welcher die Lampe brennen sollte, beschreibt, ein Nachtrag also zu Exod. 25, 1—8. Ursprünglich wurde hier nur gesagt, welche Abgaben die Israeliten zum Bau des Zeltes hergeben sollten. Die Form wurde nicht beschrieben, denn Moses sollte ja auf dem Berge das Modell des Zeltes sehen. Später hat man diese allgemeine Angabe durch Detailbeschreibung erweitert, indem man das Modell, das Moses auf dem Berge sah, möglichst vollständig beschrieb. Hierdurch wurde der Nachtrag Exod. 27, 20. 21 von Exod. 25, 1—8 getrennt. Die sonderbare Stellung dieser Verse ist also nicht zufällig.

Der Abschnitt, der nur ein Licht voraussetzt, kann natürlich nicht aus nachexilischer Zeit herrühren. Die P-Theorie versagt also auch hier. Holzinger findet einen Ausweg durch die Annahme, der Ausdruck נר תמיד sei einer der alten von P konservierten Reste. Es läßt sich aber nicht einsehen, weshalb die gewöhnliche Bezeichnung nur an wenigen Stellen durch eine ältere ersetzt worden sei, und es ist befremdend, daß P Lev. 24 genötigt war, in V. 4 einen Kommentar zu P zu schreiben.

Dem älteren Ursprung von Exod. 25, 1—8 scheint durch LXX widersprochen zu werden. Denn V. 6, der Beweisgrund für ein höheres Alter dieses Abschnittes, fehlt in LXX. Auch Exod. 35, 8. 28 fehlt der שמן המאר in LXX. Man hat daher vermutet, daß Exod. 25, 6; 35, 8 jünger seien als die LXX und daß die betreffenden Verse in der hebräischen Vorlage der Übersetzer noch nicht vorkamen. Diese Vermutung erklärt die Sachlage aber nicht, denn Exod. 35, 28 der LXX nennt das Salböl und das Räucherwerk, die 25, 6 und 35, 8 vorkommen. Wenn die hebräische Vorlage der LXX weder Exod. 25, 6 noch 35, 8 enthielt, verstehen wir nicht, wie diese beiden Teile dieser Verse 35, 28 erwähnt werden. LXX haben Exod. 27, 20. 21 in ihrer Vorlage vorgefunden. Diese Verse können Nachtrag zu 25, 6 sein, aber 25, 6 kann nicht in umgekehrter Weise ein durch 27, 20. 21 verursachter Nachtrag sein, denn dann wäre

nur das Öl für die 27, 20 erwähnte Lampe eingeschoben, nicht aber auch das Salböl und das Räucherwerk. Auch Lev. 24, 1—3 findet sich in LXX. Es ist darum wahrscheinlicher, daß LXX 25, 6; 35, 8 absichtlich unterdrückt haben, um Widerspruch zu vermeiden. Woher würden die jüngeren Schriftsteller auch diesen מאר entnommen haben, den sie noch nach Fertigstellung der LXX in den hebräischen Text hineinschoben. Ein siebenarmiger Leuchter brannte im Tempel von der Zeit Zerubbabels bis zur Zerstörung des Tempels durch die Römer. Es gab also gar keine Veranlassung, die sehr deutlichen Mitteilungen über den siebenarmigen Leuchter durch irgend einen Nachtrag über eine Lampe מאר zu trüben. Es kommt noch dazu, daß wir den hebräischen Text Exod. 35, 14 bestrebt finden, die Differenz zwischen den Ausdrücken מנרה und מאר auszusöhnen, indem man redet von der מנרת המאר, ein Ausdruck, den LXX auch gelesen haben und der in der hebräischen Vorlage der LXX nicht vorkommen könnte, wenn der מאר diesem Text ganz und gar unbekannt war. Es verdient auch Beachtung, daß der hebr. Text durch den Sa. bezeugt ist. LXX können also nicht gegen unsere These herangezogen werden.

Wie Exod. 25, so scheint auch Exod. 28 durch Einschub von Detailbeschreibung der priesterlichen Kleider erweitert zu sein. Exod. 28, 1—4 bilden einen geschlossenen Zusammenhang, zu dem V. 5 ff. einen jüngeren Nachtrag darstellt. V. 1—4 befiehlt, die heiligen Kleider anzufertigen. Nachdem V. 4 gesagt worden ist, daß die Kunstverständigen Brustschild, Ephod usw. anfertigen sollen, paßt V. 5 schlecht. Er verrät sich schon stilistisch als Kommentar durch den Anfang 'והם יקחו וג. Auch inhaltlich verträgt sich diese Detailbeschreibung nicht gut mit dem Exod. 28, 1—4 fortsetzenden Kap. 29. Exod. 28, 41 „du sollst Aaron samt seinen Söhnen damit bekleiden usw.“ greift 29, 5 vor. Auch stimmt 28, 41 nicht zu 29, 5 f., denn 28, 41 erhält Moses den Befehl, Aaron und seine Söhne zu salben, während 29, 5 f. nur Aaron gesalbt wird. Deshalb erklärt man 28, 41 die Worte 'ומשחת אתם וג für sekundär. Der Vers selbst gibt aber keine Veranlassung dazu, der Zusammenhang ist gut. Für das Diadem Aarons gebrauchen 28 und 29 verschiedene Ausdrücke. 28, 36 nennt es ציץ, 29, 6 heißt es נזר הקדש. Demzufolge kommen beide Ausdrücke Exod. 39, 30; Lev. 8, 9 kombiniert vor, weil man auch hier schon früh bestrebt gewesen ist, diese Differenz auszugleichen.

Obgleich die Sachlage Exod. 28 nicht so evident ist wie Exod. 25, liegen also auch hier genügende Gründe vor, um anzunehmen, daß dieses Kapitel ebenfalls auf ein kürzeres Original zurückgehen muß.

Von Exod. 29 war schon oben die Rede. Das Kapitel schließt sich gut an an 28, 1—4. Nach Ausscheidung der Nachträge bleibt

also als älterer Bestandteil des Abschnittes 25—29: Exod. 25, 1—8; 28, 1—4; 29, 1—26.

Diese Stücke müssen vorexilisch sein, denn sie müssen geschrieben worden sein, bevor der siebenarmige Leuchter im Tempel stand. Wir sind leider nicht genau unterrichtet über den Tempel in der vorexilischen Zeit. Von alters her brannte im Tempel während der Nacht eine Lampe (1. Sam. 3, 3). Salomo ließ nach 1. Kön. 7, 49 10 goldene Leuchter anfertigen. Wir wissen nicht, wie viele von den Leuchtern jede Nacht brannten. In der Zeit Josias waren diese Leuchter wohl längst verschwunden. Jer. 52 will uns zwar glauben machen, daß Nebuzaradan sie noch im Tempel vorgefunden hat, aber der mehr zuverlässige Bericht 2. Kön. 25 weiß von den Leuchtern nichts und Jer. 52 ist eingestandenermaßen von 1. Kön. 7, 49 abhängig. Der salomonische Tempel ist bekanntlich verschiedene Male seiner Schätze beraubt worden (1. Kön. 14, 25; 2. Kön. 14, 14; 16, 8. 17; 18, 15. 16). Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß die Lampe, die in der späteren vorexilischen Zeit im Tempel brannte, sehr wenig kostbar war, sonst wäre sie schon 2. Kön. 24. 25 erwähnt worden. Wenn es schon unter Josia einen derartigen Leuchter gegeben hätte, wie ihn Exod. 30, 13 f. beschreibt, wäre dieser gewiß unter den Tempelgeräten genannt worden, die 2. Kön. 24 und 25 aufgezählt werden, haben doch sogar die Römer es später für der Mühe wert gefunden, diesen Leuchter auf dem Titusbogen abzubilden.

Vielleicht wird man gegen die These, diese Abschnitte seien vorexilischen Ursprungs, einwenden, daß die Geschichte des israelitischen Priestertumes diese Möglichkeit ausschließt, weil Aaron und seine Söhne hier als Priester amtieren, und die aaronidischen Priester bekanntlich der nachexilischen Zeit angehören. Demgegenüber sei aber bemerkt, daß auch die vorexilische Tradition nicht nur Aaron gekannt hat (Micha 6, 4), sondern auch erzählt hat, daß Aaron als Priester im Wüstenheiligtum amtierte. Deut. 10, 6 erzählt, daß Aaron zu Mosera starb, und daß sein Sohn Eleasar Priester wurde an seiner Statt. Man stellt diesen Vers zu E, dem man auch Jos. 24, 33 zuschreibt, an welcher Stelle Eleasar gleichfals als Nachfolger Aarons zu gelten scheint. Von dieser Seite steht also unserer These nichts im Wege.

Daß Aaron hier der Hauptpriester ist, wird man vielleicht ebenfalls für eine nachexilische Abfassung ins Feld führen. Denn wir sind daran gewöhnt, in den Lehrbüchern zu lesen, daß das Hohepriestertum ein nachexilisches Amt ist. Diese Vorstellung aber beruht lediglich auf der von uns angefochtenen Analyse und ihr wird von den Königsbüchern widersprochen. Auch hier hat man die betreffenden Stellen der Königsbücher für späteren Einschub

erklärt. Dies geschieht aber nur der P-Theorie zu Liebe. Man braucht nur die gut verlaufenden Erzählungen 2. Kön. 12, 7ff.; 22, 3ff. zu lesen, um zu bemerken, wie willkürlich es ist, den gut bezeugten Ausdruck „der Kohen haggadol“ 12, 11 und 22, 4. 8; 23, 4 in „der Kohen“ zu korrigieren. Erwähnt doch auch 2. Kön. 25, 18 einen Hauptpriester, und der dort und 2. Kön. 23, 4 vorkommende „zweite Priester“ setzt natürlich einen Oberpriester voraus. Es läßt sich nicht einsehen, weshalb ein Interpolator nicht an allen Stellen der Erzählung den Ausdruck „der Priester“ in „der Hohepriester“ geändert hätte, wenn er bestrebt war, nachexilischen Sprachgebrauch in ältere Erzählungen hineinzutragen. Da hätte er auch 2. Kön. 22, 10. 12. 14; 23, 24 eingreifen müssen und wäre er nicht an 2. Kön. 11, 9f. 15. 18; 12, 3. 8. 10; 16, 10f. 15f. vorbeigegangen. Auch die vorexilische Zeit hat eine priesterliche Hierarchie gekannt, und die hervorragende Stellung, die Aaron als Hauptpriester Exod. 29 einnimmt, steht mit vorexilischen Verhältnissen nicht im Widerspruch.

Es fällt weiter auf, daß die Ceremonie, durch die Aaron und seine Söhne geweiht werden, eine sehr altertümliche sein muß. Exod. 29, 20 schreibt vor, daß Moses den zweiten Widder schlachten soll und mit dem Blute des Tieres das rechte Ohrläppchen Aarons und das rechte Ohrläppchen seiner Söhne und ihren rechten Daumen und ihre rechte große Zehe bestreichen soll. Die Erklärung dieser Ceremonie hat den Exegeten Schwierigkeit bereitet. Die gewöhnliche Deutung ist, daß die Gliedmaßen des Hörens, Handelns und Gehens durch diese teilweise, natürlich das ganze Glied weihende Bestreichung geheiligt werden (Bäntsch, Exod. S. 251; Strack, Exod. S. 257 u. a.). Daß auch die Füße geweiht werden sollen, ist doch etwas sonderbar. Das Gehen hat als heilige Handlung keine Bedeutung. Auch erwarten wir, daß die zwei Ohren und beide Hände geheiligt werden sollten und nicht nur eine. Der Priestersegen z. B. wird durch Erhebung der zwei Hände gegeben. Wie erklärt es sich weiter, daß Lev. 14, 14 für den Aussätzigen gerade dieselbe Ceremonie vorschreibt? Müssen auch seine Ohren geweiht werden, damit er die Stimme Gottes hören kann, muß er geheiligte Hände haben, damit er heilige Handlungen verrichten kann, und heilige Füße zum Gehen? Es kann denn auch kein Wunder nehmen, daß diese Deutung viele nicht befriedigte. Benzinger z. B. denkt (Hebr. Arch.[2] S. 358) an einen Bundesschluß (das Bestreichen mit Blut ist uralter Ritus bei einem Bundesschluß). Von einem Bundesschluß ist aber mit keinem Worte die Rede. Warum gerade die genannten Körperteile bestrichen werden, bleibt unerklärt. Wir kennen übrigens kein Beispiel einer solchen Ceremonie bei Bundesschlüssen. Holzinger ist

denn auch geneigt, auf eine nähere Erklärung zu verzichten (Exod. S. 142). „Das Bestreichen des rechten Ohres wird mit Exod. 21,6 zu vergleichen sein und den Priester als Sklaven des Gottes bezeichnen. Auf Ausdeutung des Einzelnen ist zu verzichten; solche Riten müssen nicht von genauen Vorstellungen begleitet sein.“ Es ist nicht wahrscheinlich, daß Exod. 21, 6, wo das Ohr des Sklaven an die Tür genagelt wird, etwas zu tun hat mit der Bestreichung des Ohrläppchens von Exod. 29, 20. Es ist auch selbstverständlich, daß man die Bestreichung des Ohrläppchens nur als Teil der ganzen Ceremonie fassen kann.

Diese Ceremonie ist gar nicht dunkel und kommt in ähnlicher Weise noch heute vor. Sie ist eines der vielen Mittel des Exorcismus. Wer geweiht wird, muß des sich in ihm befindlichen Unheiligen entleert werden. Dazu benutzt man dieselben Ceremonien, durch die man einen bösen Geist austreibt. Der alte Volksglaube ist, daß Bestreichung mit heiligen Gegenständen den bösen Geist vertreibt. Dabei fängt man oben am Kopfe an, treibt den Geist vom Kopfe in die Brust, von der Brust in die Beine, schließlich bestreicht man die große Zehe, und der Geist entflieht durch die kleine Zehe und verläßt den Körper (cf. S. Ives Curtiss, Primitive semitic religion to day. London 1902, p. 152). Namentlich im Zend-Avesta sind uns ausführliche Beschreibungen von dieser exorcistischen Ceremonie erhalten.

Daß die Bestreichung des geheilten Aussätzigen und die der Priester genau dieselbe ist, beweist, daß es sich hier um eine exorcistische Ceremonie handelt. Der priesterliche Verfasser der Grundschrift, dessen Glauben alle derartigen Bräuche als verpöntes Heidentum betrachten müßte, hat diesen Ritus natürlich nicht erfunden. Derselbe muß ein altertümlicher sein, denn ebensolche Riten gehen ins hohe Altertum zurück. An sich wäre es möglich, daß P diesen Ritus übernommen hatte, weil er einsah, daß er ihn keinesfalls beiseite schaffen könnte. Das ist aber bei dem Neubau, den die Analyse von P errichten läßt, nicht sehr wahrscheinlich. Derartiges muß dem Reformator P zu sehr zuwider gewesen sein. Eine richtige Deutung der betreffenden Ceremonie macht es also nicht sehr wahrscheinlich, daß man Exod. 29 $P^2$ zuschreiben darf.

Die kurz gefaßte vorexilische Erzählung wurde in der nachexilischen Zeit, den damaligen Umständen gemäß, erweitert, durch haggadische und halachische Einträge, die nicht nur in den Abschnitt selbst aufgenommen, sondern auch in einem Anhang Exod. 30. 31 untergebracht wurden.

Offenbar haben die nachexilischen Soferim ihre Freude an diesem Teil der Überlieferung gehabt. Die in der älteren Erzählung fehlenden Gegenstände wurden Exod. 30. 31 nachgetragen,

und der Bericht über die Ausführung der Exod. 25 ff. gegebenen Vorschriften wurde mit großer Vorliebe durch neue Zusätze bereichert.

Der hebräische Text des Abschnittes Exod. 35—40 setzt bekanntlich den jetzigen Text von Exod. 25—29 voraus, indem die in Exod. 30. 31 nachgetragenen Gegenstände an richtiger Stelle dem Bericht über die Ausführung des Baues des Heiligtumes einverleibt werden.

Eine Vergleichung mit LXX beweist, daß der Text allmählig erweitert wurde. Es ist wenigstens sehr auffallend, daß die Ordnung in LXX eine ganz andere ist.[1]) Das kupferne Becken, das Exod. 30, 17 im hebr. Text und LXX vorkommt, fehlt in dem LXX-Text Exod. 35—40 an drei Stellen (es fehlt 35, 16; 39, 40; 40, 11). Dagegen findet sich in LXX die Notiz Exod. 38, 8, die in den hebr. Text gar nicht paßt, weil die Existenz des noch nicht einmal errichteten Zeltes vorausgesetzt wird, und kommt auch die sich Exod. 40, 31 ff. findende Wiederholung von Exod. 30, 19 f. in der LXX vor, zwar an anderer Stelle als im hebr. Text, nämlich nach Exod. 38, 8.

Die Ordnung des hebr. Textes ist eine mehr regelmäßige, wie diejenige der LXX, die öfters nach dem hebr. Text korrigiert scheint. Wir verstehen aber nicht, wie der Unterschied zwischen dem hebr. Text und der LXX ein so großer sein kann, wenn wir nicht annehmen, daß auch hier eine kürzere Grundlage die Basis des jetzigen Baues ist. Am deutlichsten sehen wir diese Grundlage hervortreten 39, 1.

Der Vers enthält eine Dublette. „Und aus dem Purpur etc. verfertigte man die בגדי־שׂרד zum Dienste im Heiligtum“ ist eine Dublette zu „Und sie machten die heiligen Kleider für Aaron, wie Jahve Moses geboten hatte“. Der Ausdruck בגדי־שׂרד findet sich Exod. 31, 10; 35, 19, also in den jüngeren Nachträgen: Hierdurch wird die Vermutung nahe gelegt, daß der zweite Teil dieses Verses der ältere sei. Nun ist es sehr bemerkenswert, daß in LXX dieser zweite Teil die unmittelbare Fortsetzung von 36, 8[a] ist „Und alle Sachverständigen unter den Werkleuten verfertigten . . . .“ LXX lassen also die Kleider Aarons „von allen Sachverständigen unter den Werkleuten anfertigen“. Die Zuhilfenahme so vieler Leute für eine kleine Arbeit ist wohl nicht ursprünglich. Es ist aber wahrscheinlich, daß LXX, die hier an erster Stelle die Kleider Aarons beschreiben, das in dem hebr. Text auf „verfertigten“ folgende Wort „die

[1]) Die Ordnung in LXX ist Exod. 35—36, 8; 39, 2—31; 36, 8. 9. 35—38; 38, 10—23; 37, 1—23; 38, 20. 1—7; 37, 29; 38, 8; 40, 30—32; 38, 25—31; 39, 32 + additio; 39, 33—40. 34. 40. 42. 43; 40, 1—29. 33—38.

Wohnung“ unterdrückt haben, weil man die Beschreibung des heiligen Zeltes erst an späterer Stelle mitzuteilen wünschte. Der ursprüngliche Text würde alsdann sein „Und alle Sachverständigen unter den Werkleuten verfertigten die Wohnung und die heiligen Kleider Aarons, wie Jahve Moses geboten hatte“.

Wir verstehen nicht, wie LXX 36, 8ª mit 39, 1ᵇ verbinden können, wenn die jetzt im hebr. Text vorliegende Ordnung die ältere ist. LXX können in der hebr. Vorlage den ganzen Abschnitt, der jetzt 36, 8ª von 39, 1ᵇ trennt, noch nicht vorgefunden haben. Der ursprüngliche Bericht über die Anfertigung des Zeltes und der Kleider ist offenbar ein sehr kurzer gewesen, denn es ist evident, daß die ausführliche Beschreibung, die 39, 2 anfängt, jüngeren Ursprungs ist. Die Worte „wie Jahve Moses befohlen hatte“ umschreiben die Art der Kleider etc. Eine weitere Beschreibung ist also überflüssig. Das wiederholte „wie Jahve Moses befohlen hatte“, das sich in Exod. 39. 40 öfters findet, zeigt zur Genüge, daß hier der Stil des Ergänzers vorliegt, der auf Grund der in Exod. 25—31 befindlichen Nachträge die kurze Mitteilung der älteren Erzählung durch seine gelehrten Bemerkungen illustriert.

Zu dem Grundstock dieser Kapitel können wir auch 35, 4—10 stellen, die genau zu Exod. 25, 1—10 stimmen. Die VV. 35, 11—20 setzen die jüngeren Teile von Exod. 25—31 voraus (Leuchter, Räucheraltar und Becken). Die VV. 35, 21—29 aber berichten über die Darbringung des Exod. 25, 1—10 und 35, 4—10 Befohlenen und sind daher als Fortsetzung der älteren Erzählung zu betrachten.

Als Teile der älteren vorexilischen Erzählung dürfen wir also auf Grund unserer Analyse von Exod. 25—29 betrachten Exod. 35, 4—10. 21—29; 36, 8ª; 39, 1ᵇ. Nach diesen Mitteilungen erwarten wir noch einen kurzen Bericht über die Errichtung des Zeltes, der sich aber nicht mehr ausscheiden läßt. In dem jetzigen Texte ist die ausführliche Beschreibung ganz an seine Stelle getreten. Diese Beschreibung ist sehr jung, weil die Gesamtheit von Exod. 25—31 vorausgesetzt wird.

Valeton hat richtig bemerkt, daß 40, 36—38 außerhalb des Zusammenhanges stehen, und diese Verse gedeutet als Bemerkung eines späteren Lesers (l. c. S. 83). Die Verse gebrauchen das Präsens und beziehen sich auf die Art des Ziehens bei der Wüstenreise, die hier noch nicht angetreten wurde.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Grundstock dieser Kapitel als die Fortsetzung der Erzählung, die wir in Exod. 19—34 zu entdecken vermeinten, anzusehen ist. In den Abschnitten in Numeri, die mit dieser Erzählung zusammenhängen, wird auf Exod. 25 ff.

kein Bezug genommen. Es ist daher zu vermuten, daß diese Kapitel ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört haben. Valeton, der l. c. S. 101 es nicht für wahrscheinlich erachtet, daß es je eine priesterliche Erzählung über die Ereignisse am Sinai gegeben habe, ist geneigt anzunehmen, daß die Kapitel ursprünglich eine selbständige Beschreibung des Heiligtumes gebildet haben. Wenn unsere Bemerkungen über die mutmaßlichen vorexilischen Bestandteile dieser Kapitel richtig sind, ist der Umfang der Abschnitte, die wir als Grundstock erkannten, zu gering, um eine selbständige Existenz dafür anzunehmen. Es ist natürlich möglich, daß dieser angebliche Grundstock nur die Reste einer mehr ausführlichen vorexilischen Beschreibung des Heiligtumes enthält, die durch die nachexilischen Abschnitte verdrängt wurde. Unsere Unbekanntschaft mit der vorexilischen Literatur, die zum größten Teil für uns verloren gegangen ist, läßt hier Näheres nicht ermitteln.

---

# B. Die Gesetze.

## I. Die Gesetze in Exod. 12 und 13.

### Exod. 12, 1—14.

Exod. 12, 1—14 handelt über Pesach und enthält das erste Gesetz des Buches Exodus. Der Form nach ist der Abschnitt Erzählung, inhaltlich aber haben wir es mit einem Gesetze zu tun. Die Erzählung setzt voraus, daß die Israeliten in der Nacht ausziehen (12, 31). Dazu stimmt nicht V. 10 „was von dem Pesachopfer bis zum Morgen übrig bleibt, sollt ihr verbrennen". Offenbar ist der Zweck des Abschnittes aber in erster Linie ein geschichtlicher, sonst wäre es nicht nötig gewesen, in anderen Abschnitten dieses Kapitels nachzuholen, was hier vorgeschrieben sein könnte (z. B. daß man das Blut vermittelst Hysop an den Türpfosten streichen solle, daß keiner das Haus verlassen dürfe, daß nichts von dem Fleische aus dem Hause gebracht werden dürfe V. 22. 46 usw.). Der gesetzliche Charakter des Abschnittes ist also nicht Hauptsache, sondern Nebensache. Hauptsache ist die Verbindung des Pesachfestes mit dem Auszuge. Dabei werden gesetzliche Bestimmungen erwähnt, offenbar nicht als Zweck, sondern als Mittel.

Es ist wichtig, dies zu beachten, denn die Analyse stellt diesen Abschnitt zu P, und ihm sollte natürlich das Gesetzliche Hauptsache sein. Daß die Israeliten in der Pesachnacht aus Ägypten fortgezogen waren, brauchte P nicht noch einmal in seiner Schrift hervorzuheben. Das war schon seit Deut. 16, 1 bekannt, ihm sollte die peinlich genaue gesetzliche Bestimmung der Einzelteile zu Herzen gehen. Wir haben oben (S. 35) bemerkt, daß dieser Abschnitt nicht zu dem P zugeschriebenen Zusammenhange paßt. Durch obige Bemerkung wird die Behauptung, der Abschnitt sei P nicht zu zuschreiben, also bestätigt.

Die sprachlichen Gründe, die man für Abfassung durch P beibringt, könnten wir auf sich beruhen lassen, weil wir den priesterlichen Ursprung der angezogenen Stellen in Abrede stellen. Es ist

aber lehrreich zu bemerken, daß man hier öfters über das Ziel hinausschießt. Das am 10. gewählte Tier muß bis zum 14. bewahrt werden (V. 6). והיה לכם למשמרת. Bäntsch sagt, משמרת finde sich bei P 37 mal und 3 mal in Deut. Hier heißt das Wort „Aufbewahrung". An den meisten sogen. P-Stellen aber heißt es der Kultus oder die Beobachtung der göttlichen Gebote. Nur an wenigen dieser Stellen bedeutet es Aufbewahrung (Exod. 16, 32 f.; Num. 17, 25; 18, 8; 19, 9). Es ließe sich also mit gutem Grunde behaupten, der Gebrauch von משמרת beweise hier, daß P den Abschnitt nicht geschrieben habe. Bei קהל bemerkt Bäntsch, daß es in Deut. auch 11 mal vorkommt. Sogar das gewöhnliche Wort זכר, männlich, muß herhalten. Es finde sich bei P 50 mal und gar nicht bei JE, cf. aber Exod. 13, 12. 15, auch Deut. 4, 16; 15, 19. Wir sind also berechtigt, den Wert dieser Beweisführung in Zweifel zu ziehen.

Gegen die nachexilische Abfassung dieses Abschnittes spricht aber Verschiedenes. In der nachexilischen Zeit war, wenigstens für die Israeliten, die uns die Thora überliefert haben, d. h. für die Judäer, der Tempel das zentrale Heiligtum. Das Pesachopfer mußte damals also in Jerusalem geschlachtet werden. Wir erwarten daher in einer aus dieser Zeit stammenden Gesetzgebung wenigstens einen Hinweis darauf, daß man in künftigen Zeiten das Opfer bei dem Heiligtum darbringen soll. Solch einen Hinweis finden wir nicht, wennschon V. 14 sagt, daß das Fest auf ewige Zeiten gefeiert werden soll. Es wird dagegen vorausgesetzt, daß jeder das Tier bei seinem Hause schlachtet, denn er soll das Blut an die Pfosten streichen (V. 6 f.).

Dieser Abschnitt hat den späteren Juden sogar Schwierigkeiten bereitet, denn er befahl, das Pesach zu essen „die Hüften gegürtet, die Sandalen an den Füßen, den Stab in der Hand und in zitternder Eile". Man braucht nur zu lesen, wie in der späteren Zeit Pesach gegessen wurde, und man wird bemerken, daß die herkömmliche Art, das Fest zu feiern, eine ganz andere war. Man saß gemütlich beisammen, erzählte Geschichten, sang Lieder und hatte mit dem Essen gar keine Eile. Deshalb heißt es Pesachim 9, 5 „Welches ist der Unterschied zwischen dem Pesachfest in Ägypten und dem Pesachfest der „Geschlechter" (d. h. dem gewöhnlichen Pesachfest)? Bei dem Pesachfest in Ägypten wurde das Pesach(lamm) am 10. des Monats genommen und die Besprengung wurde vermittelst Hysop an die Schwelle und die Pfosten gestrichen, und es wurde in einer Nacht in Eile gegessen, das gewöhnliche Pesach aber dauert 7 Tage." Natürlich sagt die Mišna nicht, daß Exod. 12 nicht befolgt wird, das Kapitel gehört ja der Thora an. Der

Unterschied, der zwischen den zwei Pesachfesten gemacht wird, beweist, daß die Sitte von Exod. 12 nicht die gewöhnliche war.[1])

Wir kennen das „priesterliche" Pesach aus Esra 6, 19ff.; 2. Chron. 30, 5. 13ff.; 35, 10ff. Diese Pesachfeier stimmt aber nicht zu der Exod. 12 erwähnten Feier. Damals wurde das Blut durch die Priester in das Heiligtum gesprengt, und die Opfer durch die Leviten geschlachtet. Die Mišna (Pesachim 5, 6) sagt: „der Israelite schlachtete, der Priester fing das Blut auf. Die Priester standen in einer Reihe. Der eine Priester übergab die Schüssel mit dem Blute den andern. Derjenige, der dem Altare am nächsten stand, sprengte das Blut gegen die Grundlage des Altars". Die Besprengung durch den Priester kommt wunderlicherweise in dem den verwandten priesterlichen Kreisen entstammenden Gesetz nicht vor!

Das gilt auch von der 2. Chr. 35, 12 erwähnten Handlung. Nachdem das Pesachopfer geschlachtet ist und die Leviten die Haut abgezogen haben, „legte man das Brandopfer zur Seite, um es den Familien-Abteilungen zu geben, um es Jahve darzubringen, wie es im Buche Moses vorgeschrieben war. Ebenso tat man bei den Rindern". Diese Vorschrift findet sich in unserem Gesetze nicht. Das Brandopfer muß auf das Pesachopfer gehen, dessen Haut abgezogen ist, wie es Lev. 1, 6 bei der ʿOlah stattfindet, denn es ist hier überhaupt nur von zweierlei Opfern die Rede, Pesachim und Rinder (V. 7. 9). Die Rinder werden am Schlusse des Verses erwähnt. Wir können hier unter ʿOlah auch nicht die Num. 28, 16 vorgeschriebenen Opfer verstehen, weil diese nicht von den israelitischen Familien dargebracht wurden, wie es hier der Fall ist. ʿOlah kann also nur auf die Pesachim gehen. Davon, daß der Israelite das Pesachopfer „darbringen" soll (הקריב), ist aber in der Thora nirgends die Rede, und auch Exod. 12 kennt diese Sitte nicht. Es ist hier vielleicht an die Webehandlung zu denken, sonst könnte das Tier nachher nicht gegessen werden, diese wird aber in der Thora nicht genannt.

Noch in anderer Hinsicht stimmt die nachexilische Feier nicht zu Exod. 12. Exod. 12 schreibt vor, das Tier ganz zu braten (צלה) und verbietet, das Tier in Wasser zu kochen (בשל). Deut. 16, 7 gebraucht aber בשל für die Zubereitung des Tieres. 2. Chr. 35, 13 berichtet ויבשלו הפסח באש, läßt das Tier also nicht in Wasser kochen, aber auch nicht am Feuer braten, und scheint vermitteln zu wollen zwischen dem Kochen und dem Braten. Wenn Exod. 12 die nachexilische Praxis voraussetzen würde, wäre hier jedenfalls בשל und nicht צלה gebraucht.

---

[1]) So auch H. Oort, Th. T. 1908, S. 493.

In der nachexilischen Zeit wurden Pesach und Maṣṣoth zu einem Feste verbunden. 2. Chr. 30 benutzt für die Pesachfeier den Ausdruck Maṣṣoth. Exod. 12 aber sind diese Feste so wenig verbunden, daß man veranlaßt wurde, die Maṣṣothtage nachträglich in den Text hineinzuschieben (V. 15—20 cf. S. 34). Diese Verse stehen nach der Schlußformel V. 14 und lassen sich der Situation natürlich nicht anpassen. V. 1—14 aber sind bestrebt, das Pesachfest aus der Situation zu erklären.

Dazu kommt, daß der einzige Vers, der die nachexilische Zeit voraussetzt, eingestandenermaßen Einschub ist. V. 2 setzt den nachexilischen Kalender, den Jahresanfang im Frühling voraus, zerstört aber den Zusammenhang zwischen V. 1 und V. 3.

Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß die Analyse hier das Richtige nicht getroffen hat. Wir haben es hier nicht mit der nachexilischen Pesachfeier zu tun, sondern mit einer altertümlichen vorexilischen Feier, die noch nichts davon wußte, daß das Pesachlamm eine Art Opfertier war, einer Praxis, welche die Tiere zu Hause schlachtete und mit dem Tempelkultus nichts zu tun hatte.

Das richtige Verständnis des Pesachfestes ist durch die Analyse getrübt worden. Pesach ist ursprünglich von dem Jahvekultus unabhängig und kommt daher in dem ältesten Festkalender nicht vor. Später ist dieses Fest in den Jahvekultus aufgenommen worden. Dazu wurde es durch Deuteronomium mit Mazzoth verbunden und wurde die Feier nach Jerusalem verlegt. In der nachexilischen Zeit hat man das Fest in dieser Weise gefeiert. Hierdurch wurden die alten Sitten nicht ganz ausgerottet. Es wurde aber hierdurch ausgeschlossen, daß ein priesterlicher Gesetzgeber, der den Kultus zu Jerusalem zu konzentrieren wünschte, wie es P tat, ein Gesetz veröffentlichen konnte, das die priesterliche Neuerung wieder rückgängig machen würde. Exod. 12, 1. 3—14 beweist, daß man schon in der vorexilischen Zeit bestrebt gewesen ist, dieses Fest, dessen eigentliche Bedeutung schon nicht mehr klar gewesen sein mag, geschichtlich zu begründen.

Dem Feste liegt offenbar die Vorstellung zu Grunde, daß der erste Vollmond nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche sehr gefährlich war. Diese Nacht war daher ein ליל שמורים, man wachte die Nacht hindurch, bestrich die Pfosten mit Blut, um das Haus zu schützen und verzehrte das Opfertier, dessen Blut als Schutzmittel verwendet worden war.[1])

[1]) Theol. Tijdschr. 1908 S. 503 hat H. Oort richtig vermutet, daß Pesach ursprünglich eine Wachnacht war, in der man sich vor Gefahr fürchtete. Er hätte das Pesachfest aber nicht mit Maṣṣoth verbinden sollen, denn damit hat es nichts zu tun, sind doch die Teilnehmer bei beiden Festen verschieden.

Die historische Motivierung dieses Festes hat auch das Deuteronomium gekannt. Exod. 12, 1—14 ist darin Deut. nicht gefolgt, sondern vorangegangen.

### Exod. 12, 21—27.

Diese Verse werden auch durch die Analyse in die vorexilische Zeit gestellt. Auch dieser Abschnitt ist nicht rein gesetzlich. Der Verfasser ist bestrebt nachzuholen, was V. 1—14 noch übergangen worden war. Der Zweck des Abschnittes ist, zu betonen, daß das Blut vermittelst Hysop an die Pfosten gestrichen werden sollte, daß keiner während der Nacht das Haus verlassen dürfte, daß das Tier auf der Schwelle geschlachtet werden solle.[1]) Der Abschnitt läßt sich als selbständiges Gesetz nicht verstehen. Dazu ist er zu kurz gefaßt.

### Exod. 12, 43—50.

Dieser Abschnitt erklärt sich in derselben Weise. Hier wird nachgetragen, welche Personen sich an dem Feste beteiligen müssen. Ein Fremder darf von dem Pesachtiere nicht mitessen. Ein fremder Sklave darf mitessen, falls er beschnitten ist usw. Dieser Abschnitt unterscheidet sich formell von 12, 1 ff. und 12, 21 ff. durch seinen rein gesetzlichen Charakter „Dies ist die Verordnung über das Pesachfest". Auf die Situation wird gar kein Bezug genommen. Hauptsache ist hier offenbar die Beschneidung. Hierdurch wird die Vermutung nahegelegt, daß der Abschnitt aus später nachexilischer Zeit herrühren wird, denn die Beschneidung ist erst in ziemlich später Zeit als spezifisch jahvistisches Zeichen gedeutet (cf. Altt. Stud. I. S. 14 f.). Der Grund dieses Gesetzes wird aber viel älter sein. Daß nur die zur Familie Gehörigen von dem Pesachtiere essen dürfen, wird alte Sitte sein.

Aus Exod. 12 geht also hervor, daß die Erzählung schon in der vorexilischen Zeit durch historisch-legislative Einträge erweitert wurde, und daß dieser Prozeß auch in der späteren Zeit fortgesetzt wurde.

---

Jedermann muß Mazzoth essen. Pesach darf nur von den Familien und denjenigen, die dazu gerechnet werden, gegessen werden. cf. Das Mazzothfest (Orient. Studien, Th. Nöldeke gew. II S. 671 ff.).

[1]) „Das Blut, das auf der Schwelle ist" beweist, daß auf der Schwelle geschlachtet wurde. סַף ist hier nicht Schüssel, sondern Schwelle, cf. H. Oort, Theol. Tijdschr. 1908 S. 489, 498. Oort erwähnt daselbst 5 Miniaturen, die sich in einem Ms. des Octoteuchs in der Bibliothek der Ev. Schule zu Smyrna befinden (12. Jahrh. n. C.). Eine dieser Miniaturen bildet ab, wie das Pesachopfer auf der Schwelle geschlachtet wird. Natürlich ist ein solch spätes Zeugnis kein Beweis. Oort weist aber auch daraufhin, daß auch Mechiltha zu Exod. 12, 7. 22 das Wort als Schwelle deutet (l. c. 1907, S. 428).

## Exod. 13, 1—16.

Dieser Abschnitt enthält zwei Gesetze, über Mazzoth und über die Erstgeburt. Oben (S. 38) wurde versucht zu erklären, in welcher Weise dieser Abschnitt sich zusammensetzt und wie diese Zusammensetzung entstand. Hier handelt es sich um das Alter dieser Gesetze.

Die Analyse weiß eigentlich nicht, was mit diesen Gesetzen anzufangen ist. Auf der einen Seite muß man sie P absprechen, auf der anderen Seite lassen sie sich nicht gut zu J stellen, dem sie wegen des „Jahve“ (V. 3 usw.) angehören sollten. Dazu kommt, daß der deuteronomistische Sprachgebrauch sich bei J nicht erklären läßt. Es liege deshalb am nächsten, sie zu fassen als „eine Bereicherung von JE von einer dem Dtn. nahestehenden Seite“ (Holzinger, Exod. S. 35).

Es leuchtet ein, daß die VV. 3—10, die über Mazzoth handeln, aufgenommen wurden, als 12, 15—20 noch nicht eingeschoben war. Stilistisch ist V. 11 die Fortsetzung von V. 10. Der Abschnitt wird also einheitlich und Kommentar sein zu der alten Erzählung, die die Tötung der Erstgeburt der Ägypter und des ägyptischen Viehs und das Backen von Mazzoth erwähnte, und daher in sehr geschickter Weise das Mazzothfest und die Weihe der Erstgeburt erklären könnte.

Der Monatsname Abib weist auf die vorexilische Zeit hin. Dazu stimmt, daß Mazzoth als ein selbständiges Fest erwähnt wird. Wir werden dadurch in die vordeut. Zeit versetzt. Es fällt auch auf, daß die Vorschrift über die Erstgeburt nicht zu den deuter. Ansichten stimmt. Deut. 12, 6. 17; 14, 23; 15, 19f. sollten die männlichen Erstgeburten durch die Israeliten in Jerusalem geopfert und gegessen werden. Exod. 13, 12 aber sagt: Alle Erstgeburt soll Jahve gegeben werden und gebraucht dafür den Ausdruck והעברת. Bekanntlich ist העביר technischer Ausdruck bei dem Kinderopfer. העביר באש ist der vollständige Ausdruck, dessen Bedeutung ist: in das Feuer legen.[1]) Dabei ist also jedenfalls an Verbrennen gedacht und ist das „vor Jahve essen“ von Deut. ausgeschlossen. Deut. spricht über die menschliche Erstgeburt nicht. Die herrschende Sitte der Kinderopfer wurde von Deut. bestritten, und es scheint, daß der Gesetzgeber es nicht gewagt hat, Bestimmungen über die menschliche Erstgeburt aufzunehmen, weil die Tofetdiener behaupteten,

---

[1]) עבר ב heißt hier nicht durchgehen lassen, sondern hineingehen lassen. Hiob 33, 28 gibt „durch die Grube hindurchgehen“ natürlich keinen Sinn. cf. auch Judic. 9, 26. Ich verdanke diese Bemerkung meinem verehrten Lehrer weil. Prof. de Goeje.

ihre Kinderopfer Jahve darzubringen (Ezech. 20, 25). Deshalb kann man schwerlich Exod. 13, 11 ff. aus deuteronomistischen Kreisen stammen lassen. Diese würden jedenfalls das damals verpönte Wort העביר nicht für die Gabe an Jahve benutzt haben. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß Exod. 13, 11 ff. vordeuter. ist. Es steht der alten Sitte von Exod. 22, 28 f. noch näher, schreibt aber vor, die menschliche Erstgeburt und die des Esels zu lösen.

V. 9 und V. 16 findet sich ein eigentümlicher Ausdruck, der sonst nur Deut. 6, 8; 11, 18 vorkommt. „Dieser Brauch soll dir sein zum Zeichen auf deiner Hand und zum Erinnerungszeichen zwischen deinen Augen." Auch hier zeigt eine Vergleichung mit Deut. aber einen bedeutenden Unterschied. Der Ausdruck ist hier bildlich gemeint: Dieser Brauch soll dir sein, was dir die Zeichen auf Händen und Stirn sind. Richtig erklärt Bäntsch (Exod. S. 111) „Er soll denselben Dienst tun wie ein Zeichen". Deut. 6, 8; 11, 18 schreibt vor, tatsächlich etwas auf die Hände und auf die Stirn zu binden und an die Pfosten von Türen und Toren zu schreiben. Die Ähnlichkeit ist Ursache, daß die Worte „damit die Thora Jahves in deinem Munde sei" (die Exod. 13, 9 keinen guten Sinn haben) in Exod. 13, 9 eingeschoben wurden. Sie sind offenbar eine durch Deut. 11, 19 (du sollst deine Söhne die Gebote Jahves auswendig lernen lassen) veranlaßte Glosse. V. 16 beweist, daß sie ursprünglich nicht zu V. 9 gehörten.

Diese Abschnitte zeigen Verwandtschaft mit 12, 1—14. Dort wird das Pesachfest ein זכרון genannt. Die Abschnitte werden vermutlich gleichzeitig mit der Erzählung verbunden worden sein, wahrscheinlich noch im 8. Jahrh. Denn im 7. Jahrh. war der Dienst im Tofet so bedeutend, daß eine Anspielung auf das העביר besser vermieden wurde.

## II. Das Bundesbuch.

Der Text des Bundesbuches ist im großen und ganzen gut erhalten. An einzelnen Stellen weist er aber die Arbeit der späteren Soferim auf, die diese Schriften kopierten und bearbeiteten. Es ist schon bemerkt worden, daß man richtig den Abschnitt am Schlusse des Buches 23, 20 ff. aus der Zeit nach dem Deuteronomium stammen läßt. Es ist von vornherein zu erwarten, daß auch der weitere Text des Buches nicht ohne deuteronomistische Bemerkungen der Nachwelt überliefert wurde.

Mit Recht hat man als solche erkannt den Ausdruck „denn ihr seid Fremdlinge im Lande Ägypten gewesen", der 22, 20 und 23, 9 die Motivierung des Gebotes ist „Einen Fremdling sollst du

nicht bedrücken und nicht quälen". 23, 9 wiederholt 22, 20 und scheint mir ein an falscher Stelle in den Text geratener Kommentar zu sein, der die Meinung des Hinweises auf die Knechtschaft in Ägypten erklären will „ihr wißt ja, wie es einem Fremdling zu Mute ist".

Auch darin mag man Recht haben, daß die Motivierung des Sabbathsgebotes (23, 12[b]) „damit dein Ochs und dein Esel Ruhe haben usw." deuteronomischem Einflusse zuzuschreiben ist, ist doch auch 23, 13[b] in dieser Weise zu erklären (cf. S. 94).

Wenn wir von diesen kleinen Zusätzen absehen, können wir das Buch als ein verhältnismäßig wohlgeordnetes Ganzes betrachten. Vielleicht sind die VV. 23, 4. 5, die die sich auf das Gerichtsverfahren beziehenden Verse 23, 3. 6 trennen, bei dem Kopieren des Textes an falsche Stelle geraten. Es liegt aber kein Grund vor, diese Verse deshalb mit Bäntsch zu streichen, wie Holzinger richtig bemerkt (Exod. S. 95). Inhaltlich passen diese Vorschriften über das Benehmen gegenüber den Tieren seines Feindes sehr gut zu den Exod. 22, 20 ff. vorkommenden Geboten.

In Kap. 22 hat man die VV. 21. 23. 24[b] und 30 ausgeschieden, weil sie eine 2. Person Pluralis enthalten, während sonst die 2. Pers. Singularis vorkommt. V. 24 aber zeigt, daß eine derartige Ausscheidung unzulässig ist. „Wenn du einem Armen ein Gelddarlehen gibst, sollst du nicht handeln wie ein Geldleiher" ist unverständlich, wenn man den Schluß des Verses „ihr sollt keinen Zins von ihm fordern" abschneidet. Wenn man anstatt Geldleiher Wucherer übersetzt, klingt der Satz allerdings unsern westlichen Ohren verständlich, aber נשא bedeutet „darleihen" und nicht speziell wuchern. In diesen Geboten hat die 2. Person Singularis natürlich pluralen Sinn. Der Wechsel der Formen scheint also ein ganz natürlicher zu sein.

Man streicht V. 21, weil das אתו in „Wenn du ihn bedrückst" sich auf V. 21 (du sollst einen Fremdling nicht bedrücken) beziehe und nicht auf V. 22 gehen könne (eine Witwe oder Waise sollt ihr nicht bedrücken). Diese Bemerkung trifft nicht zu. Denn erstens greift das תענה von V. 22 auf das תענון von V. 21 zurück, und zweitens bezieht sich אתו auf das subst. masc. יתום von V. 21. Der Singular ist natürlich kollektiv zu deuten. Es scheint deshalb nicht erlaubt, den Vers zu streichen.

Wir können hier an den Vorschlägen zur Aufteilung des Buches in Pentaden oder Dekaden vorbeigehen. Solche Versuche haben nur subjektiven Wert und haben bis jetzt keine auch nur annähernd allgemeine Beistimmung finden können. Auch die Behauptung Rothsteins, das Bundesbuch sei ein Kommentar zum Dekalog, braucht

hier wohl nicht mehr beurteilt zu werden. Man hat diese Vermutung zurückgewiesen und mit Recht; denn die gewaltsamen Umstellungen, die Rothstein vorschlägt, sind nicht genügend motiviert und unwahrscheinlich, wie Bäntsch, Holzinger, Strack u. a. dargetan haben.

Wir nehmen also den Text, wie er nach Ausscheidung der deut. Zusätze vorliegt, als Grundlage für unsere Erörterung der Frage nach dem Alter des Gesetzes.

Der selbständige Charakter des Bundesbuches ermöglicht es, diese Frage an und für sich zu behandeln. Die Mišpatim (Exod. 21, 1—23, 13[a]) und die „Worte Jahves“ (Exod. 20, 22—26; 23, 14—19) werden durch die Tradition beide in das Mosaische Zeitalter gesetzt. Die Kritik urteilt, daß es nicht möglich ist, der Tradition hierin Recht zu geben.

Eigentlich gibt es nur ein einziges Argument für diese Meinung, nämlich die Behauptung, die Israeliten seien zur Zeit Moses Nomaden gewesen, und für Nomaden sei eine Gesetzgebung, wie sie im Bundesbuche vorliegt, nicht passend.

„Daß diese Kodifikation nicht der mosaischen Zeit entstammt, ergibt sich daraus, daß in den Mišpatim überall die Verhältnisse eines seßhaft gewordenen Volkes vorausgesetzt werden. Israel ist ein ackerbauendes Volk 22, 4 f., wohnt in Häusern 22, 1. 6, hält sich Sklaven und Sklavinnen 21, 1—11“ (Bäntsch, Exodus S. 2).

Das Bundesbuch macht aber einen sehr altertümlichen Eindruck. Man ist daher darin einverstanden, daß in diesem Buche jedenfalls die älteste Kodifikation israelitischen Rechtes vorliegt. Die Datierung wird entweder im 9. oder im 8. Jahrh. angesetzt. „Ein sicheres Datum läßt sich nicht gewinnen“ sagt Bäntsch. „In allzufrühe Zeit wird man jedenfalls nicht hinabgehen dürfen. Wir haben es hier mit einem Gewohnheitsrecht zu tun, das sich allmählich gebildet hat und dessen Bestimmungen gewiß Jahrhunderte hindurch von Generation zu Generation nur auf mündlichem Wege überliefert worden sind. An eine Kodifikation dachte man jedenfalls erst, als man befürchten mußte, die Traditition könnte allmählich verloren gehen“ (Bäntsch, Exod. S. L). Aus diesem Grunde ist Holzinger geneigt, es in der Nähe des Zusammenbruchs des Nordreichs anzusetzen, weil in dieser Zeit die Besorgnis vorhanden sein konnte, die Tradition würde verloren gehen (Exod. S. 101). Kuenen hat betont, daß die Prophetieen des 8. Jahrh. Verwandtschaft mit dem Buche zeigen und setzt E etwa 750 an. Wildeboer dagegen meint, die Priesterschaft zu Beth-El habe das Buch etwa 800 verfaßt. Die Vermutung von Reuß, das Buch sei identisch mit dem Gesetzbuche Josaphats (2. Chron. 17, 7 ff.), wird von den meisten

Neueren zurückgewiesen. Die gewöhnliche Meinung schwankt zwischen dem 9. und 8. Jahrhundert, neigt aber mehr zum 8. als zum 9.

Die allgemeine Erwägung, eine Kodifikation finde erst statt, wenn man befürchten müsse, die Tradition werde verloren gehen, ist ein ziemlich schwacher Grund für die Ansetzung des Bundesbuches in der älteren Königszeit. Man sollte mit solchen Erwägungen sehr vorsichtig sein, denn eigentlich wissen wir von der Kodifikation des Gewohnheitsrechts im Altertum viel zu wenig, um über die Bedingungen, unter welchen eine solche Kodifikation stattfinden muß, Gesetze aufstellen zu können. Es wäre eine schwierige Aufgabe, die Beweise für diese Behauptung beizubringen. Das altbabylonische Recht, das im Codex Hammurabi vorliegt, wurde jedenfalls nicht unter solchen Umständen kodifiziert. Zur Zeit Hammurabis gab es nichts, was eine solche Furcht veranlaßte. Trotzdem wurde das Recht auf der berühmten Stele eingemeißelt. Man kann gerade so gut die Behauptung aufstellen, daß bei einer Priesterschaft immer die Neigung besteht, das Recht für künftige Priestergeschlechter festzulegen, damit die Priester des Heiligtumes auf ewige Zeiten mit großer Gewißheit im Namen des Gottes rechtliche Entscheidungen geben können. Es wäre leichter, diese Behauptung wahrscheinlich zu machen als die Erwägung, die den Grund hergeben soll für die Datierung des Bundesbuches.

Wichtiger ist der erstgenannte Grund: Das Bundesbuch setzt ein ackerbauendes Volk voraus. Auch dieser Grund ist aber hinfällig, denn das Buch setzt zwar ein ackerbauendes Volk voraus, doch die Hebräer waren ja immer Ackerbauer und waren in der mosaischen Zeit keine Nomaden, wie man gewöhnlich meint. Den Beweis für diese Behauptung habe ich in den Altt. Stud. II (Die Vorgeschichte Israels, S. 38 ff. The Expositor, Aug. 1908, S. 118 f., Oktob. 1908, S. 345) zu liefern versucht. Es sei mir gestattet, hier auf diese Seiten hinzuweisen.[1]) Wenn die Hebräer schon vor der

[1]) A. Bertholet hat in einer Besprechung der Altt. Stud. II (Theol. Ltz. 1909 Sp. 451) darauf hingewiesen, daß vor allem Hosea Beweise enthielte für die Theorie der Wüstenreligion. Auch Prof. G. A. Smith meinte (Expositor, Sept. 1908 p. 269), daß Deut. 32 Hosea und Jeremia voraussetzen, daß die Israeliten vor der Ansiedelung in Kanaan Nomaden waren. Ich habe dies (Expositor, Okt. 1908 p. 350) in Abrede gestellt. Die prophetische Tradition weiß, daß Jahve der Gott Israels ist seit dem Auszug aus Ägypten, daß die Israeliten durch die Steppen der Sinai-Halbinsel nach Kanaan gezogen sind; daß die Israeliten daselbst als Nomaden gelebt haben, davon wissen die Propheten aber nichts. Über die Kulturzustände vor dem Einzug in Ägypten finden sich in der prophetischen Literatur keine Mitteilungen. Die Wüstenperiode ist ihnen nur die Periode einer Reise Jer. 2, 6 f.; Ezech. 20, 10; Amos 2, 10; Hos. 11, 1; 9, 10; Micha 6, 4 ff. Ihre Ansicht über das Leben in der Wüste stimmt zu den Erzählungen in Exodus, in denen die Israeliten so wenig

Richterzeit und von alters her den Ackerbau gekannt haben, tritt auch die Frage nach dem Alter des Bundesbuches in eine ganz neue Beleuchtung.

Es ist nicht gewagt, die Behauptung aufzustellen, daß die Kodifikation des Rechts immer eine praktische und niemals eine rein theoretische Sache ist. Man kodifiziert das Recht nicht, weil man zu wissen wünscht, was das Recht von vergangenen Zeiten gewesen ist, sondern weil die Gegenwart das Recht als lebendiges Recht kennt und braucht. Die Kodifikation wird also immer auch Bezug auf die Gegenwart nehmen. Das ist nicht eine grundlose Behauptung, sondern das Deuteronomium ist da und liefert den Beweis für diese Aufstellung. Trotzdem das Deuteronomium behauptet, es sei am Sinai dem Mose offenbart worden, nimmt es Bezug auf den König (Dt. 17, 14), erwähnt die städtischen Behörden, die zur Zeit seiner Abfassung fungierten (Dt. 21, 1 f.), verbietet die heidnischen religiösen Sitten seiner Zeit (Dt. 18, 9f. Kinderopfer) usw.

Wir sind also berechtigt zu verlangen, daß man auch aus dem Bundesbuche gewisse Anspielungen auf die Zustände des 9. oder 8. Jahrhunderts herausholen müßte, wenn man die Meinung verteidigt, daß dieses Buch in dieser Zeit kodifiziert wurde.

---

Nomaden sind, daß sie nicht wissen, wie sie sich außerhalb des Kulturlandes ernähren sollen und Manna und Wachteln brauchen. Die Wüste ist das Bild alles Schrecklichen, Jer. 2, 31 usw. Davon, daß die Israeliten jemals in der Wüste heimisch gewesen sind, vernehmen wir in der prophetischen Literatur nichts. — Bertholet bemerkt des Weiteren „Daß die Patriarchen als Halbnomaden erscheinen, gerade das könnte einfach als einer der sichersten Beweise dafür in Anspruch zu nehmen sein, daß die Darstellung ihrer Geschichte durch die Verhältnisse der Königszeit beeinflußt worden ist." In der Königszeit waren die Israeliten keine Halbnomaden mehr. Falls die damaligen Verhältnisse für die Geschichtsschreibung maßgebend wären, wären die Patriarchen nicht als Halbmonaden dargestellt, sondern als Bewohner von Städten. Weil sich im A.T. nicht eine Stelle aufweisen läßt, die die rein nomadische Lebensweise der alten Israeliten voraussetzt, und die nichtalttest. Quellen gerade das Gegenteil lehren, wird man sich hüten müssen, auf Grund von theoretischen Voraussetzungen eine Theorie zu verteidigen, die sich ursprünglich auf alttest. Stellen stützte. Wenn diese Stütze hinwegfällt, hängt die Theorie in der Luft. — Steuernagel (Theol. Stud. 1909) meint, daß ein Teil der Sagen auf Beduinen weise, z. B. der zurückkehrende Jakob und die Söhne Jakobs in Dothan. Jakob aber ist dort Viehzüchter, Gen. 33, 13. Die Beduinen züchten keine Rinder und Kleinvieh, cf. A. Musil, Ethnol. Reiseber. Arabia Petraea III S. 291 „Kühe werden nur von den Fellahin gehalten", cf. J. Euting, Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien 1896, S. 135. Burckhardt, Notes on the Beduins I, 22. 284. — Die Söhne Jakobs sind wie die Knechte Nabals und Hiobs bald Ackerbauer, bald Hirten (Hiob 2, 14. 16, Sam. 25, 16. 18). Nabal und Hiob kann man keine Beduinen nennen.

Dazu ist man nicht imstande, denn solche Anspielungen liegen nicht vor. Im Gegenteil! Es ist allgemein anerkannt, daß der Charakter des Buches ein sehr altertümlicher ist. Die Vornehmsten des Volkes sind die Fürsten (nasi, Exod. 22, 27), daß es einen Herrscher gibt, dem alle Israeliten unterworfen sind, der der oberste Richter ist, darauf wird mit keinem Worte angespielt. Wenn die Kodifikation in der Königszeit stattgefunden hätte, müßten die Verhältnisse dieser Zeit hindurchschimmern, denn gerade für das soziale Leben ist es ein großer Unterschied, ob man unter königlicher Rechtsverfassung lebt oder nicht. „Wir wollen auch sein wie alle die Völker, und unser König soll uns Recht sprechen" sagen die Israeliten 1. Sam. 8, 20. Von einem Königtum ist aber im Bb. mit keinem Wort die Rede.

Auch die Deut. 21, 2. 3 erwähnten städtischen Behörden, die „Ältesten" kommen nicht vor und das städtische Leben überhaupt wird an keiner Stelle des Buches erwähnt oder vorausgesetzt. In einem Codex, der geschrieben sein soll, als die Städte schon längst die Mittelpunkte des sozialen Lebens waren, ist das nicht wohl möglich.

Gewöhnlich weist man auf den ethischen Charakter des Buches hin und meint, eine solche Gesinnung sei nur im 8. Jahrh. anzusetzen. Oder man nimmt an, wie es Bäntsch tut, daß die auf das Gerichtswesen und die Rechtsprechung bezüglichen ethischen Bestimmungen einen jüngeren Anhang (Exod. 22, 20—23, 8) zu den Mišpatim bilden, die die Predigt eines Amos voraussetzen.

Es scheint nicht erlaubt, aus diesem Grunde entweder das ganze Bundesbuch oder einen Teil desselben in das 8. Jahrh. zu setzen. Man hat zwar unter dem Banne der Evolutionstheorie die Theorie aufgestellt, daß die sittlichen Anschauungen, denen wir in den Schriften der Propheten dieses Jahrh. begegnen, eine Errungenschaft dieser Propheten seien, es ist jetzt aber nicht mehr möglich, diese Behauptung aufrechtzuerhalten. Folglich dürfen wir auch nicht die Schriften, in denen wir diese Anschauungen finden, ohne weiteres für Produkte des 8. oder 7. Jahrh. erklären, wie das noch des öfteren üblich ist.

Es ist in den letzten Jahrzehnten offenbar geworden, daß wir nicht berechtigt sind, den moralischen Sinn und den ethischen Gehalt der Religion der alten Semiten so niedrig zu veranschlagen, wie man das früher tat. Die sittlichen Anschauungen der Gesetze Hammurabis stehen hinter denen des Bundesbuches nicht zurück. Diese Gesetze schützen das Recht von Waisen und Witwen, Sklaven und Sklavinnen bekanntlich in ähnlicher Weise, wie es das Bundesbuch tut. Die Parallelen mit dem Bundesbuche sind vielfach be-

handelt worden, und wir brauchen deshalb hier nicht ausführlich darzutun, daß diese altbabylonische Gesetzgebung ein dem Bundesbuch gleichartiger Rechtscodex ist, der nicht im Namen Jahves, sondern im Namen der babylonischen Götter gegeben wird. Warum soll in Israel erst im 8. Jahrh. errungen werden, was in Babylon schon um 2000 v. Chr. das gewöhnliche Recht war? Findet man nicht schon in den altbabylonischen Beschwörungstexten einen Sittencodex erwähnt, den man dem ethischen Dekalog von Exod. 20 als Parallele zur Seite stellen kann (IV. Rawl. 52)? Ed. König mag darüber (Geschichte des Reiches Gottes, 1908, S. 123) geringschätzig urteilen, dies seien nur einige Fragen eines Priesters: wenn man (z. B. in der Übersetzung von H. Zimmern, Die Šurpu-Serie) die lange Reihe dieser Fragen liest, wird man bald bemerken, daß man sich in dieser Weise mit der babylonischen religiösen Ethik nicht abfinden kann.

Es ist vollkommen wahr, daß die Propheten des 8. Jahrh. betont haben, daß man an der ethischen Seite der religiösen Verpflichtungen nicht vorbeigehen könne, ohne Gottes Zorn zu erregen, aber diese Überzeugung ist keine Errungenschaft ihrer Seelen, kein Stadium, zu dem nur die besten der Israeliten mühsam emporsteigen konnten! Braucht die Menschheit etwa Propheten dazu, ihr beizubringen, daß man Armen und Schwachen gegenüber Mitleid und Barmherzigkeit üben soll? Die sozialen Theorien der Gegenwart mögen die Frage stellen, ob diese Barmherzigkeit gegenüber den Schwachen schließlich gut genannt werden darf oder nicht, das allgemein menschliche Empfinden braucht keine Jahrhunderte der Evolution, um an der Barmherzigkeitsübung etwas Gutes zu finden! Noch heute ist der Orient das Land der Bettler.

Die Behauptung, daß die Propheten die Urheber der sittlichen Gedanken des Bundesbuches seien, läßt sich angesichts des ethischen Gehalts aller Religion und angesichts der ethischen Anschauungen der mit der israelitischen verwandten semitischen Religion nicht verteidigen. Die Priester, die von alters her den Willen Gottes an die Menschen vermittelt haben, sind in nicht geringerem Maße für den sittlichen Ernst der israelitischen Religion verantwortlich zu machen als die Propheten.

Es unterliegt deshalb keinem Bedenken, die Kodifikation des Bundesbuches in die vorkönigliche Zeit hinaufzuschieben und mit A. Merx (Moses und Josua, Relig. Volksb., 1907, S. 38) anzuerkennen, daß die Substanz dieses Rechtes vor 1000 v. Chr. in Kraft war.

Für ein hohes Alter spricht auch der altertümliche religiöse Standpunkt. Jahve ist in dem Bundesbuche einer unter den Göttern. Er ist sozusagen der Gott des öffentlichen Lebens, der beansprucht, der Israeliten höchster Gott zu sein, aber nicht ihr einziger.

Es ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt, daß die Elohim, zu denen Exod. 21, 6 der Sklave geführt werden soll, die Hausgötter sind. Lehrreich sind in dieser Hinsicht auch Exod. 22, 6—11. „Wenn einer einem andern Gold oder Kostbarkeiten zum Aufbewahren übergeben hat und es wird dies aus dem Hause des Betreffenden gestohlen, muß der Dieb doppelten Ersatz leisten. Wenn jedoch der Dieb nicht ausfindig gemacht wird, soll der Hauseigentümer zu den Elohim treten (und den Eid leisten), daß er sich nicht am Eigentum des anderen vergriffen hat. Wenn jemand dem Verdacht der Veruntreuung unterliegt wegen eines Rindes, Esels, Schafs, eines Mantels, wegen irgend etwas, das abhanden gekommen ist, und der Verlierer behauptet: das ist es — da soll die Angelegenheit der beiden vor die Elohim gebracht werden und derjenige, dem die Elohim Unrecht geben, wird das Doppelte zahlen." Hier sind offenbar die Hausgötter gemeint. Diese können entscheiden, denn das Haus und was in dies gehört, sind ihr Gebiet. Wenn es sich aber um etwas handelt, das auf dem freien Felde passiert, da muß der Eid bei Jahve geleistet werden. V. 9 f. „Wenn jemand einem andern einen Esel oder ein Rind oder ein Schaf, kurz irgend ein Tier zum Hüten übergibt, und dieses umkommt, ohne daß ein Augenzeuge dafür da ist, so soll es ein Eid bei Jahve zum Austrag bringen, ob der Betreffende sich nicht am Eigentume des andern vergriffen hat. Dieses „Jahve" in dem angeblich elohistischen Bundesbuche hat den Kritikern immer Schwierigkeiten bereitet. Kuenen hat vorgeschlagen, es zu streichen. Wenn man das Buch E zuschreiben will, läßt sich nicht einsehen, weshalb hier auf einmal Jahve statt Elohim geschrieben sein sollte. Die Ruhe, mit der die neueren das Jahve hinnehmen, ist von ihrem kritischen Standpunkte aus nicht gerechtfertigt. Für uns ist es klar, daß Jahve hier tatsächlich einen sehr guten Sinn gibt, weil es sich eben um etwas handelt, das zum Gebiete des öffentlichen Lebens gehört und außerhalb des Gebietes der Hausgötter liegt.

Exod. 22, 19 nimmt alle Tieropfer für Jahve in Anspruch. Wenn wir uns vergegenwärtigen, welch eine seltene Speise das Fleisch für den Halbnomaden und den seßhaften Ackerbauer ist, verstehen wir, daß hierdurch keinesfalls der größte Teil der religiösen Sitte jahvistisch gestempelt wird.[1])

---

[1]) Es wird vielfach angenommen, daß dieser Vers verdorben und zu lesen sei: Wer „anderen" Göttern opfert, soll dem Banne verfallen. Man nimmt an, daß der Schluß Zusatz sei. Das ist nicht wahrscheinlich wegen des Ausdruckes בלתי ליהוה לבדו, der keinesfalls, was den Stil anbetrifft, auf eine Glosse weist. Auch läßt es sich leicht verstehen, daß in den Übersetzungen אחרים hineingeschoben wurde. Daß dieses gewöhnliche Wort im

Auch 22, 28. 29 weisen auf uralte religiöse Sitte hin. „Die Erstgeburt deiner Söhne sollst du mir geben, gleicherweise sollst du mit deinen Rindern und deinem Kleinvieh verfahren. Sieben Tage sollen sie (die Erstgeburten) bei ihrer Mutter bleiben, aber am achten Tage sollst du sie mir geben.“ Es wird hier also über die Erstgeburt von Menschen und Tieren eine allgemeine Vorschrift gegeben. Was die Tiere anbetrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie Jahve dargebracht wurden. Man kann also nicht umhin anzuerkennen, daß dieses hier auch für die menschliche Erstgeburt gilt. Eine solche Vorschrift ist unserem Gefühl sehr zuwider. Man ist denn auch immer bestrebt gewesen, diesen Vers in anderer Weise zu interpretieren. Es stehe allerdings da, aber es sei nur Theorie, behauptet Bäntsch (Exod. S. 89). Eine Gesetzgebung, wie sie im Bundesbuche vorliegt, bringt keine blasse Theorie, sondern lebendige Sitte und lebendiges Recht. Wir haben außerdem das Zeugnis des Propheten Ezechiel, der mit klaren Worten ausspricht, daß Jahve den Israeliten durch חֻקִּים und מִשְׁפָּטִים geboten hat, alles was den Mutterschoß durchbricht, in das Feuer zu werfen (Ezech. 20, 25. 26). Gen. 22 ist offenbar bestrebt, zu lehren, daß es auf den Gehorsam ankommt, und daß ein Ersatzopfer gestattet ist. Die Erzählung setzt aber voraus, daß Jahve ein Anrecht auf den Erstgeborenen hat. Bei dieser Sachlage ist es nicht erlaubt, mit Kautzsch, Holzinger u. a. von vornherein festzustellen, „daß im Bundesbuche kurzweg die tatsächliche Opferung des Erstgebornen gefordert würde, ist völlig ausgeschlossen“ und folglich den Text einfach so zu emendieren, daß er aussagt, was man als Möglichkeit anzuerkennen geneigt ist (E. Kautzsch, Die H. S. d. A. T.[3], S. 116. Holzinger, Exod. S. 93).[1]) Die Worte mit Nowack (Hebr. Arch. II S. 206), Smend (Lehrb. d. A. T. R. S. 276) von der Weihe der Erstgeborenen zum heiligen Dienste zu verstehen, ist ebenfalls nicht möglich. An sich wäre eine solche Menge zum heiligen Dienste Geweihter schon unmöglich. 1. Sam. 1, 11; Judic. 13, 5 beweisen aber, daß das Nazirat eines Erstgeborenen eine Ausnahme war und nicht etwas Selbstverständliches.

---

hebr. Texte ausgefallen ist, sieht aber nicht so wahrscheinlich aus. Daß Sam. 19[b] nicht übersetzt hat, beweist wenig, denn wenn man „andere Götter“ liest, ist dieser Versteil überflüssig. Zur Zeit des Sam. war man übrigens davon überzeugt, daß die Israeliten von Anfang an Monotheisten waren.

[1]) Es ist lehrreich, daß noch zur Zeit Muhammeds das Kinderopfer vorkam. Bei dem Übertritt zum Islam von Hind, der Mutter Muʿawya's, macht Muhammed die Bedingung, daß die Weiber die Kinder nicht mehr töten werden, „denn zur Zeit der Unwissenheit war es Sitte die Kinder zu töten“ (El-Fahri ed. Ahlwardt, p. 126, cf. übrigens Wellhausen, Reste ar. H. S. 112, wo diese Stelle nicht zitiert wird).

Die religiöse Sitte versetzt uns also gleichfalls in sehr alte Zeit und stimmt gut zu dem sozialen Hintergrund.

So lange man der Meinung war, die Israeliten seien erst in der Richterzeit ein seßhaftes, ackerbautreibendes Volk geworden, konnte man die Erntefeste und die den Ackerbau voraussetzenden Vorschriften des Buches nicht in der mosaischen Zeit ansetzen. Es läßt sich aber nicht einsehen, welchen Bedenken eine solche Datierung unterliegen sollte, wenn es sich gezeigt hat, daß diese Meinung eine irrige ist. Im Altertum gestaltet sich das ganze Leben als ein religiöses. Jede Handlung, die vorgenommen wird, steht in irgendeiner Weise in Beziehung zu der unsichtbaren aber überall gegenwärtigen Welt der Götter und Geister. Die Israeliten müssen vor dem Einzuge in Ägypten geradesogut ihre Ernte als eine religiöse Handlung betrachtet haben, wie sie das nach der Eroberung des Landes taten. Es liegt gar keine Veranlassung vor, zu behaupten, sie hätten diese religiösen Feste den Kanaanitern entlehnt. Wie sollten diese Sitten auf einmal abhanden gekommen sein? Noch unsere Zeit lehrt, von welch außergewöhnlicher Zähigkeit Erntesitten sind, sonst hätte Mannhardt sein bahnbrechendes Buch über Wald- und Feldkulte nicht schreiben können.

Es spricht also nichts dagegen, daß schon in der mosaischen Zeit der Festkalender von Exod. 23, 14 f. festgelegt werden konnte, und daß das Recht des Bundesbuches als das von dem Gotte des Stämmebundes gewollte Recht proklamiert wurde.

Wenn wir darin Recht haben, daß der Aufenthalt der israelitischen Familien in Ägypten nur ein verhältnismäßig kurzer war, etwa 80 Jahre, dann versteht es sich, daß die Knechtschaft in Ägypten nicht imstande war, die Erinnerung an die alte Sitte auszurotten, und dann wird es wahrscheinlich, daß in unserem Buche hauptsächlich das von alters her geltende Recht festgelegt wurde. So erklärt sich auch die Verwandtschaft dieses Rechts mit demjenigen des Codex Hammurabi in ungesuchter Weise. Die aus Babylonien stammenden Hebräer haben ihre eigene Form dieses altsemitischen Rechts ausgebildet, und diese Form blieb maßgebend, als sich ein Stämmebund bildete, und Jahve als Bundesgott anerkannt wurde.

Es ist nicht unmöglich, daß diese Gesetzgebung auf Steintafeln geschrieben wurde, wie das auch mit den Gesetzen Hammurabis der Fall war. Auf der sinaitischen Halbinsel hat es schon damals viele beschriebene Stelen gegeben, wie die Untersuchungen von Flinders Petrie neuerdings bewiesen haben (Flinders Petrie, Researches in Sinai, London 1906). Daß man daselbst zur Zeit der 18. Dynastie nicht nur ägyptische Hieroglyphen auf die Stelen

schrieb, beweisen die rätselhaften Zeichen, die Flinders Petrie auf verschiedenen Steinen fand und die, meines Wissens, bis jetzt noch nicht erklärt wurden (l. c. p. 129 sq.).

## III. Der Dekalog.

Ergebnis der vorstehenden Untersuchung war, daß der Dekalog von Exod. 20, 1—17 nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen der Tradition in Exodus gehört. Da frägt man aber, wodurch der Einschub veranlaßt wurde und welches das Alter und die Herkunft des Dekalogs ist. Darüber läßt sich kein Urteil gewinnen ohne vorher im Klaren zu sein über den Text und die Auslegung des Dekalogs.

Was den Text betrifft, so ist bekanntlich die gewöhnliche Meinung, daß die in Exod. 20 und Deut. 5 bewahrten Rezensionen auf einen kürzeren ursprünglichen Text zurückgehen müssen. Nach Kuenen (H. c. O² § 9, 2, S. 163, 238, 321) wäre der Text von Exodus (nach Streichung der späteren Zusätze) der ältere. Man meint, der ursprüngliche Dekalog sei Bestandteil des elohistischen Geschichtswerkes gewesen. Er sei ein Reflex der ethischen Religion der Propheten und sei im 8. oder 7. Jahrh. entstanden.[1]) Andere meinen, daß die kurze Urform des Dekalogs bis in die mosaische Zeit zurückgehen könne. Die Gebote seien ursprünglich alle sehr kurz gewesen, wie es die Gebote der sogen. zweiten Tafel noch jetzt sind (du sollst nicht töten usw.). Sie vermuten, daß der Elohist (denn auch sie meinen, der Dekalog in Exodus sei E oder JE entnommen) eine durch Zusätze vermehrte Ausgabe des mosaischen Dekalogs mitteilte.[2]) Eine dritte Meinung ist, daß der Dekalog, wie er sich in Deut. findet, durch einen jüngeren deuteronomistischen Schriftsteller verfaßt wurde. Wenn man alles abziehen wollte, was deuteronomistische Bestandteile enthält, würde fast nichts übrig bleiben. Man muß deshalb annehmen, daß die Theorie, die einen kurzen Urdekalog annimmt, falsch sei.[3])

Es wird allgemein anerkannt, daß der Dekalog, wie er jetzt in Exod. 20 vorliegt, deuteronomistische Ausdrücke enthält. Der wichtigste Punkt scheint mir aber bis jetzt dabei übersehen zu sein.

Exod. 20, 5 f., Deut. 5, 9 f. heißt es „Ich Jahve, dein Gott bin

---

[1]) So auch Budde, Gesch. d. hebr. Lit., 1908, S. 100, Wellhausen, Stade, Marti und viele andere.

[2]) So Kittel (Gesch. d. Hebr. I). Driver (Introd.⁶, S. 33). Wildeboer (De Lett. d. O. V.³, S. 19 f.).

[3]) B. Meissner, Der Dekalog, 1893. C. Steuernagel, Deut. und Josua, 1900, S. X.

ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an Kindern, Enkeln und Urenkeln לשנאי, der Gnade erweist an Tausenden לאהבי“. Man faßt hier לשנאי und לאהבי als einen Genetiv, der mit ל konstruiert wird. Damit kommt man aber nicht aus. Es leuchtet ein, daß Jahve seine Gnade nicht nur Tausenden von denjenigen, die ihn lieben und seine Gebote halten, erweist, sondern daß jedem, der ihn liebt, Gnade erwiesen wird. Das umgekehrte steht aber da: nicht allen sondern sehr vielen von denen, welche ihn lieben, wird Gnade erwiesen. Deshalb übersetzt man frei und nimmt an, daß wir etwas zu ergänzen haben, nämlich „Die Nachkommen“. Man meint, V. 5 (bezw. V. 9) zwinge hierzu. Weil dieser Vers von den Nachkommen der Schuldigen redet, die bestraft werden, müsse hier von den Nachkommen der Frommen die Rede sein. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß in diesem Falle die Kinder und Nachkommen der Kinder nicht erwähnt worden wären. Wenn man meint, V. 5 sei für V. 6 maßgebend, so sollte man לאלפים übersetzen durch „Tausend Geschlechter“ (denn es ist ja in V. 5 von dem 2., 3. und 4. Geschlechte die Rede) und nicht „Tausenden von den Nachkommen derer“. Diese Übersetzung hat weiter den Nachteil, daß sie voraussetzt, daß nicht alle Nachkommen, sondern nur sehr viele davon Gottes Gnade empfinden werden. Deut. 7, 9 hat den Ausdruck umschrieben und sagt tatsächlich, daß Jahve Gnade erweist לאלף דר. Im übrigen ist der Ausgangspunkt dieser Auslegung verfehlt. V. 5 kann nicht maßgebend sein für V. 6, weil der Vers, in seiner jetzigen Form, nicht sagt, was man ihm gewöhnlich entnimmt, und offenbar hier nicht in ursprünglicher Form vorliegt. Nachdem gesagt worden ist „Ich Jahve bin ein Eifersüchtiger, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, Enkeln und Urenkeln“ paßt לשׂנאי nicht. „Derer, die mich hassen“ übersetzt man. Das sind also die Väter, von denen schon gesagt wurde, daß sie Jahve nicht gehorchten, denn sie haben „Schuld“, die heimgesucht werden muß. לשׂנאי scheint also ganz überflüssig. Es sollte auch mit אבות verbunden vorkommen und nicht durch die „Kinder usw.“ davon getrennt sein, falls der Zweck dieses Satzes wäre, zu betonen, daß die Väter Jahve haßten. Es leuchtet ein, daß schon durch die Stelle, an der לשנאי sich in diesem Verse findet, die Vermutung nahe liegt, daß das Wort Zusatz sei. Dies wird tatsächlich durch die parallelen Stellen bestätigt. Exod. 34, 7 ist wörtlich parallel, enthält aber weder לשׂנאי noch לאהבי, sondern sagt einfach: „der Tausenden Gnade erweist und die Schuld der Väter heimsucht an Kindern usw.“ Num. 14, 18 enthält wörtlich den Schluß von Exod. 20, 5, aber ohne לשנאי. Auch Jer. 32, 18 kennt diese Worte nicht. Andere parallele Stellen kommen im

AT. nicht vor. Es kann also keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Worte auch im Dekalog ursprünglich nicht standen.

Es läßt sich leicht einsehen, weshalb sie eingeschoben wurden. Der ursprüngliche Text von Exod. 20, 5 lehrte, wie Exod. 34, 7, Num. 14, 18 und Jer. 32, 18, daß Jahve die Schuld der Väter heimsucht an Kindern, Enkeln und Urenkeln, bloß weil diese Kinder die Nachkommen der schuldigen Väter sind. Die Kinder selbst können sich gar nicht verschuldet haben, trotzdem wird die Strafe Jahves für die Sünden ihrer Väter sie treffen. Bekanntlich hat man statt dieser alten harten Lehre zur Zeit Jeremias und Ezechiels gelehrt, daß jeder vor Gott persönlich verantwortlich sei, und daß Gott die Sünde der Väter nicht mehr an den Kindern heimsuchen, sondern jedermann bestrafen werde wegen der Sünde, die er selbst begangen habe. Das ist auch die Lehre des Deuteronomiums. Deut. 24, 16 „Nicht sollen Väter samt den Kindern hingerichtet werden, und Kinder sollen nicht samt den Vätern hingerichtet werden. Es darf einer nur wegen seiner eigenen Schuld hingerichtet werden“. Deut. 7, 10 lehrt, daß Jahve dem Sünder an seiner eigenen Person vergilt. Die Zusätze לשנאי und לאהבי bezwecken offenbar, die alte harte mit der milden jüngeren Lehre in Einklang zu bringen. Falls die Kinder usw. Jahve hassen, werden auch sie bestraft werden. Daher ist לשנאי nicht mit אבות verbunden, sondern steht das Wort am Schlusse als Zusatz zu den „Kindern usw.“.

Hieraus folgt mit Notwendigkeit, daß das Deuteronomium den Dekalog schon vorgefunden hat und bestrebt gewesen ist, ihn theologisch zu korrigieren.

Des weiteren sei bemerkt, daß Exod. 20, 4 (Deut. 5, 8) nicht zum ursprünglichen Dekalog gehört hat, weil es den Zusammenhang zwischen V. 3 und V. 5 zersprengt. „Du sollst keine anderen Götter vor mir haben“ und „du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und sie anbeten usw.“ gehört zusammen. Der plur. להם und תעבדם greift zurück auf die Elohim acherim von V. 3 und kann nicht auf das V. 4 genannte פסל (ו)כל תמונה gehen, das im Singular steht.

Die verschiedenen Motivierungen des Sabbathgebotes scheinen es wahrscheinlich zu machen, daß der ursprüngliche Dekalog keine Motivierung dieses Gebotes enthielt. Man könnte meinen, es sei nicht anzunehmen, daß Deut. die Motivierung von Exodus unterdrückt habe, denn vom monotheistisch-deuteronomistischen Standpunkte läßt sich gegen die schöpferische Tätigkeit Jahves nichts einwenden. Trotzdem ist es möglich, daß das Deut. die Motivierung von Exodus gekannt hat. Es findet sich nämlich bekanntlich in Deut. 5, 12 hinter dem Gebote, den Sabbath zu heiligen, der Ausdruck „wie Jahve dein Gott dir geboten hat“, der sich bei „Ehre

deinen Vater usw." auch findet (V. 15). In Exodus fehlt dieser Ausdruck an beiden Stellen. Die Erklärung, dieser Ausdruck sei ein formelhafter Zusatz (Steuernagel, Deut. u. J. S. 22), erklärt nichts. Weshalb kommt dieser Zusatz nur bei diesen zwei Geboten vor? Aus den Worten läßt sich nur schließen, daß die Sabbathfeier schon durch Jahve befohlen wurde, bevor der Dekalog offenbart wurde. Die ganz natürliche Ehrerbietung des Kindes gegen Vater und Mutter wird durch diesen Ausdruck gleichfalls als ein älteres Gebot bezeichnet. Der Zweck des Zusatzes scheint also zu sein, anzuerkennen, daß diese zwei Gebote nicht erst am Sinai gegeben wurden. Da ist es aber sehr gut möglich, daß die Motivierung von Exodus dem Deut. nicht unbekannt war. Exod. 20, 11 sagt zwar nicht, wann Jahve den Sabbath für heilig erklärte, aus Gen. 2, 1 ff. wird es aber klar, daß Exod. 20, 11 meint, dieser Tag sei schon bei der Schöpfung der Welt geheiligt. Die historische Motivierung, die Deut. vor allem lieb ist, ließ sich mit dem Sabbathgebot nicht verbinden, ohne den Hinweis auf die Schöpfung zu streichen. Die Worte „wie Jahve befohlen hat" beabsichtigen, die Motivierung des Deut. in vermittelnder Weise mit der Anerkennung des hohen Alters des Sabbaths zu verbinden. Logisch war die Sache damit natürlich nicht in Ordnung, denn der Schluß von V. 15 (deshalb hat Jahve dir befohlen usw.) verträgt sich mit dem von V. 12ᵇ anerkannten höheren Alter nicht, was einem Semiten aber nicht zu viel Schwierigkeit macht.

Der gewöhnlichen Annahme, daß Exod. 20, 9 f. (Deut. 5, 13 f.) Zusatz, und das ursprüngliche Sabbathgebot sehr kurz gewesen sei, stehen Bedenken entgegen. Diejenigen, die der Meinung waren, daß der kurzgefaßte Dekalog auf Moses zurückgehe, waren zu dieser Behauptung gezwungen, denn Exod. 20, 9 f. setzen das ackerbauende Leben voraus. Dieser Grund wird hinfällig, wenn die Israeliten immer Ackerbauer waren. Man könnte freilich meinen, der Ausdruck „der Fremde der sich in deinen Toren aufhält" müsse jedenfalls ein in einer Stadt verkehrender Fremder sein. שער bezeichnet das Stadttor, aber auch die Lager der Halbnomaden hatten שערים Exod. 32, 26. 27. Es läßt sich deshalb auf Grund dieses Wortes nicht mit Bestimmtheit an Deut. denken. Es ist sehr gut möglich, daß der in Deut. gewöhnliche Ausdruck „in deinen Toren" sich an älteren Sprachgebrauch anlehnt. Dafür spricht, daß Deut. hinter „Du sollst keinerlei Werk tun usw." hinzufügt „damit dein Knecht und deine Magd gleich dir ruhen können". Das Gebot, keinerlei Werk zu tun, wird hier also humanitär begründet. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß die Sabbathsruhe einen solchen Grund hat, vielmehr ist es der heilige Charakter des Tages, der

ihn zum Ruhetag macht. Das Religiöse wird humanitär gedeutet. Das weist darauf hin, daß der Sabbath als religiöser Ruhetag schon in dem von Deut. vorgefundenen Dekalog vorkam, und erlaubt, es für möglich zu erachten, daß Exod. 20, 9f. vordeut. ist. Hier kann nur die Geschichte der Sabbathfeier entscheiden, wie alt der Vers sein kann.

Der Zusatz Deut. 5, 16 (Ehre deinen Vater ..... damit du lange lebst und es dir wohlgehe) beweist, daß der deut. Text der jüngere ist. Ein langes Leben und Schmerz und Armut wünscht sich der Verfasser des Verses nicht. Der Zusatz ist seiner Entstehung nach begreiflich. Daß die Worte fortgelassen wurden, ist dagegen nicht wahrscheinlich.

Exod. 20, 17 hat gegenüber Deut. 5, 18 auch wohl den älteren Text. Exod. 20, 17 nennt im 10. Gebot das Haus als Gesamtbegriff aller Dinge, die nicht „begehrt" werden sollen. Deut. 5, 18 sagt „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib" und nennt im folgenden Verse das Haus, das Feld usw. Daß die Absicht des deut. Textes sei, die Stellung des Weibes zu heben, wie vielfach angenommen wird, kommt mir nicht wahrscheinlich vor, denn ich vermag Deut. 21, 10ff.; 22, 13ff.; 24, 1ff. keine Versuche zur Hebung der Stellung des Weibes aufzuspüren, und bezweifle, ob man hier durch diese Deutung des Unterschiedes nicht zuviel in den Text hineinlegt. Daraus, daß Deut. die Frau von der Habe trennt, folgt nicht, daß die Stellung der Frau gehoben wird. Denn es ist deutlich, daß in Exod. 20 der V. 17[b] Kommentar zu V. 17[a] ist. Das doppelte „du sollst nicht begehren" beweist das. V. 18 nennt einige Unterteile des Begriffes zur Erläuterung, denn בית ist alles zur Familie Gehörige, Weib, Kinder, Sklaven und Habe. Wenn der Vers ursprünglich wäre, dann wäre „du sollst nicht begehren" schwerlich wiederholt. Durch diese Wiederholung entsteht der Schein, בית meine nur das Haus, die Wohnung. Es läßt sich also verstehen, daß Deut. diesem Mißverständnis durch eine andere Ordnung entgehen will.

Eine Vergleichung von Exodus und Deuteronomium berechtigt also zu der Annahme, daß der vordeut. Text des Dekalogs war: Exod. 20, 2[a] („der dich aus Ägypten usw." wird wohl mit Recht für deut. Zusatz gehalten) V. 3. V. 5 (ohne לשנאי). V. 6 (ohne לאהבאי וג״) V. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17[a].

Es frägt sich jetzt, ob diese vordeuter. Rezension des Dekalogs die Erweiterung eines kürzeren Dekalogs ist. Man hat aus dem Namen „die 10 Worte" (Deut. 10, 4) geschlossen, daß der Umfang der verschiedenen Worte ungefähr derselbe war, und angenommen, die kurzen Gebote der zweiten Tafel seien hier maßgebend. Hier

muß die Auslegung entscheiden. Sollte es sich zeigen, daß in den längeren ‚Worten' andere Gedanken eingetragen wurden als mit dem vermutlichen kurzen Worte zu verbinden sind, dann liegt es nahe, anzunehmen, daß der Urdekalog nur kurze ‚Worte' enthielt. Ist das aber nicht der Fall, so entzieht sich die Frage unserer Entscheidung, weil der bloß formelle Grund der Länge der verschiedenen Worte an sich nicht genügt.

Die Erklärung des Dekalogs ist eine heikle Sache, denn diese Gesetzgebung ist noch mit unserem gegenwärtigen religiösen Leben verwoben, und die überlieferte kirchliche Lehre hat uns von Kindheit an eine Auslegung des Dekalogs beigebracht, die man nicht immer los wird, auch nicht, wenn das wissenschaftliche Studium des AT. zum selbständigen Urteilen über den Dekalog berechtigt. Wenn man von der herkömmlichen Auslegung abweicht und versucht, den Dekalog aus dem damaligen religiösen Leben und Denken zu verstehen, so wird bald gesprochen von einer „Entwertung" des Dekalogs (P. Volz, Mose, S. 85) und manche, der kritischen Anschauung sonst nicht abholde Seele gerät in Entrüstung. Man ist sogar dazu gekommen, es öffentlich auszusprechen, daß man durch eine Vermehrung der exegetischen Grundregeln die herkömmliche Erklärung gegen Angriffe schützen werde. Wildeboer (Theol. Studien 1904, S. 115) unterscheidet dazu eine „religionsgeschichtliche" und eine „praktisch-religiöse" Erklärung und behauptet, daß, was von religionsgeschichtlichem Standpunkte betrachtet, nicht dastehe, dennoch, vom praktisch-religiösen Standpunkt betrachtet, tatsächlich dastehen könne. Wir erkennen nur eine exegetische Methode als die richtige an, nämlich die Exegese e mente auctoris und fragen, was vom AT.ischen Standpunkte aus betrachtet dasteht.

Das erste Wort ist אנכי יהוה אלהיך, was zu übersetzen ist „Ich, Jahve, bin dein Gott", und nicht „Ich bin Jahve, dein Gott". Die Annahme, Jahve stelle hier sich selbst den Israeliten vor, ist nicht sehr wahrscheinlich. Vielmehr wird hier ausgesprochen, daß Jahve der Gott der Israeliten sein soll, dem sie zu dienen haben.

Das zweite Wort bietet mehr Schwierigkeit. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני wird übersetzt „Du sollst keine andern Götter außer mir (oder neben mir) haben", das steht aber nicht da. על פנֵי bedeutet überall, wo es vorkommt „vor", „in der Gegenwart von" und על פנָי kann also nur heißen „in meiner Gegenwart" „vor mir". Holzinger nimmt an, על bedeute hier „hinzu", wie in dem Ausdruck „Esau heiratete . . . . . zu seinen Weibern hinzu" (על נשיו) Gen. 28, 9; 31, 50; Lev. 18, 18. פני wäre also als Beschreibung des göttlichen Wesens Jahve zu fassen. „Du sollst keine Götter nehmen zu

Panai hinzu.“ Dieser sonderbare Ausdruck, der im ganzen AT. ohne Parallele dasteht[1]), ist ein so künstlicher, daß wir nicht annehmen können, daß diese Deutung die richtige sei. Exod. 20, 23 bringt im Paralleltext „bei mir“ אִתִּי und hierdurch wird wohl bewiesen, daß wir עַל פָּנָי hier übersetzen müssen „vor mir“ „in meiner Gegenwart“. Der Sinn dieses Ausdruckes ist, wie oben schon bemerkt wurde, daß man in der Gegenwart Jahves keine anderen Gottesbilder aufstellen dürfe, wie das in anderen Religionen üblich war. Wir lesen im AT. nur von Jahve. Eine weibliche Göttin neben ihm wird niemals erwähnt, ein Sohn-Gott kommt nicht vor. Natürlich schließt das nicht ein, daß alle religiösen Handlungen sich auf Jahve beziehen müssen. Denn außerhalb des Jahve-Heiligtumes liegt eine ganze Welt von Geistern und Göttern.

Wenn man Exod. 20, 5 liest, so scheint dort der Dienst aller anderen Götter verboten zu werden. Folglich hat man diesen Vers öfters zu den Zusätzen gerechnet. Wenn der Vers aber in unmittelbarem Zusammenhange mit V. 3 gelesen wird, auf welchen er sich bezieht, so verstehen wir, daß לָהֶם auf die Götter geht, die nicht in der Gegenwart Jahves stehen dürfen, und daß der Sinn dieses Verses nicht auf den Götterdienst im allgemeinen, sondern auf das Verbot der Kombination des Jahve-Kults mit anderen Kulten geht. Diese „beschränkte Haftung“ des Verses wird durch den eingeschobenen V. 4 verdunkelt. Natürlich wurde es später anders gedeutet (Deut. 6). Die Religionsgeschichte Israels beweist übrigens, daß man diesen Vers nicht monotheistisch deuten kann, ohne in große Schwierigkeiten zu geraten. Wir haben oben gesehen, daß Deut. den Vers vorgefunden haben muß. Noch Hosea hat bekanntlich gegen die Terafim nichts einzuwenden. Wenn man diesen Vers als Reflex der prophetischen Anschauungen faßt, kann man ihn also nicht erklären. Die Hausgötter waren damals noch unanstößig, doch wurden sie durch diesen Vers verboten, falls der Sinn, den der Vers an sich zu haben scheint, der richtige wäre. Bei einer Verbindung von V. 5 mit V. 3 steht aber nichts der Behauptung im Wege, daß die Verse auch inhaltlich gut zu einander passen.

Bei dem dritten Worte „Du sollst den Namen Jahves, deines Gottes, nicht zum Truge aussprechen, denn Jahve wird den nicht

---

[1]) Exod. 33, 12ff. verspricht Jahve, daß sein Antlitz mit den Israeliten ziehen werde, d. h. daß er den Schicksalen der Israeliten mit seinem Antlitze folgen werde, auf die Israeliten acht geben wird. Auf eine selbständige Hypostase „Antlitz Gottes“, wie die Exegese Holzingers hier eigentlich voraussetzt, läßt sich aus Exod. 33 nicht schließen. Wenn dies der Fall wäre, würde sich im AT., dem Buche der jahvistischen Religion, gewiß noch mehr darüber finden.

ungestraft ausgehen lassen, der seinen Namen zum Truge ausspricht", liegt im Inhalte nichts, was die Streichung der letzten Vershälfte veranlassen könnte. Dieser Versteil wird bloß darum ausgeschieden, „weil es in der Konsequenz der bisherigen Ausscheidungen liegt, ihn als sekundäre Erweiterung anzusehen" (Holzinger, Exod. S. 72).

Anders liegt die Sache bei dem vierten Worte „Gedenke des Sabbathtages, daß du ihn heiligest". Es kann dahingestellt bleiben, ob זכור „gedenke" (Exod. 20, 8) oder שמור „beachte" (Deut. 5, 12) vorzuziehen ist, weil der Sinn der beiden Ausdrücke derselbe ist.

Die Beantwortung der Frage, ob V. 9f. als späterer Zusatz zu betrachten seien oder nicht, hängt teilweise wenigstens mit dem ursprünglichen Charakter des Sabbaths zusammen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Ausdruck „du sollst den Sabbath heiligen" diesen Tag von den gewöhnlichen Tagen aussondert, und es ist wahrscheinlich, daß dies wenigstens teilweise Einstellung der gewöhnlichen Arbeit einschloß. V. 9f. aber sagt, daß dieser Sabbath jeden 7. Tag gefeiert werden soll, und diese Vorschrift stellt uns vor die heikle Frage nach dem Ursprung des Sabbaths. Neuerdings hat Meinhold (Sabbat und Woche, Göttingen 1905) versucht darzutun, daß der ursprüngliche Sabbath am Vollmond jedes Monats gefeiert wurde. Er meint, dies sei in der vorexilischen Zeit das Gewöhnliche gewesen. Falls er Recht hat, müßte also entweder das ganze Sabbathsgebot, wie es sich hier findet, nachexilisch sein, oder wenigstens die VV. 9—11. Die Vermutung Meinholds wurde veranlaßt durch die Auffindung einer assyrischen Tafel, die in einer kalendarischen Übersicht eines Monats den 15. Tag šapattu nannte.[1])

Eine Reihe von Stellen[2]), an denen Sabbath und Neumond in Parallelismus erwähnt werden, ließe sich allerdings auf einen nur einmal monatlich gefeierten Sabbath beziehen. Diese Stellen zwingen aber nicht, an einen Vollmondssabbath zu denken, sondern könnten von einem solchen Tage verstanden werden. Dagegen unterliegt es ernsten Bedenken, die Texte in der Thora, die den Sabbath als siebenten Tag erwähnen, sämtlich in die nachexilische Zeit zu verschieben. Exod. 23, 12 kann schwerlich nachexilisch sein, denn die deuteronomistische Schule hat es mit einem Zusatz versehen. Das

---

[1]) Veröffentlicht von Pinches, P. S. B. A. 1904, p. 51 sqq. cf. H. Zimmern, Z. D. M. G. 1904, S. 199ff., 458ff. J. Meinhold, Sabbat und Woche, 1905, S. 2. J. Benzinger, Hebr. Arch.², S. 389f.

[2]) Hos. 2, 13; Jes. 1, 13; Amos 8, 5; 2. Kön. 4, 22f. Ich glaube nicht, daß Lev. 23, 11 mit Benzinger hier herangezogen werden kann. השבת hat mit dem Sabbath nichts zu tun, sondern bedeutet hier die Beendigung der Ernte, Feierabend. Die Ähnlichkeit der Worte hat schon früh Mißverständnis hervorgerufen.

Sabbathsjahr daselbst setzt den siebenten Tag mit großer Wahrscheinlichkeit voraus.

Es läßt sich auch nicht recht verständlich machen, wie dieser Vollmonds-Sabbath zu einem Wochen-Sabbath wurde. Meinhold nimmt an, dieser Prozeß habe im Exil stattgefunden, und Ezechiel sei der Urheber des wöchentlichen Sabbaths. Nach dem Vorbilde der Babylonier hat sich diese Verwandlung jedenfalls nicht vollzogen. Die Babylonier kennen allerdings eine Art Ruhetag, der auf jeden 7. 14. 19. 21. 28. des Monats fällt. Der hebräische Sabbath aber ist von den Daten des Monats unabhängig und fällt regelmäßig auf jeden siebenten Tag. Meinhold vermutet, die Heiligkeit der Siebenzahl habe diese Verwandlung veranlaßt. In welcher Weise das stattfinden könnte, bleibt aber fraglich. Es kommt noch dazu, daß sich in dem späteren Volksglauben von der Heiligkeit des Vollmondtages keine Spur erhalten hat. Die Zähigkeit, mit der alte religiöse Bräuche sich, allen theoretischen Änderungen zum Trotz, bis in späte Zeiten hinüberretten, läßt erwarten, daß wir in der späteren nachexilischen Zeit noch etwas von der alten Heiligkeit des Tages in den Volkssitten verspüren würden.

Es ist deshalb immer noch recht fraglich, ob die genannte babylonische Liste für den hebräischen Sabbath von Bedeutung ist, und ob wir nicht besser tun, mit Friedr. Delitzsch (zitiert bei Meinhold l. c. S. 2) anzunehmen, daß kein Zusammenhang zwischen diesem šapatti und dem hebr. Sabbath existiert.

Wir haben also keine Veranlassung, V. 9f. von V. 8 zu trennen. Die Einstellung aller Arbeit wird wohl mit der Vorstellung zusammenhängen, daß der Sabbath ein dies nefastus ist. Die alte Meinung, daß die Planeten etwas damit zu tun haben, und daß der Tag als Tag des Saturn Unglückstag war, läßt sich nicht beweisen, würde aber den Wochensabbath sehr gut erklären.

Daß V. 11 auch zum alten Text des Dekalogs gehört, ist darum nicht wahrscheinlich, weil eine solche Motivierung des Gebotes in einer diktatorischen Gesetzgebung schlecht paßt. Die Versuche, alte religiöse Bräuche nach ihrem Ursprunge zu erklären, gehören nicht in die Reihe der Vorschriften hinein, sondern werden von den Lesern dieser Vorschriften verfaßt.

Von dem fünften Wort wird die Verheißung vielfach als Zusatz ausgeschieden. Inhaltlich liegt dazu keine Veranlassung vor. Auch hier ist nur die mutmaßliche Kürze der Gebote Grund der Ausscheidung.

Bei den fünf letzten Worten frägt es sich, ob die Gebote absoluten oder relativen Sinn haben, d. h. ob sie über Stamm und

Nation hinausgreifend gedacht sind oder sich auf die nationale Moral beziehen, wie diese sonst im AT. vorkommt.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist nicht an erster Stelle auf die spätere christliche Deutung dieser Gebote zu achten, sondern es ist ausschließlich vom Standpunkte des AT. selbst zu urteilen. Die Gebote „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen“ sind keinem der AT.-Propheten oder Priester als absolute Gebote bekannt gewesen. Ihnen sind diese Worte offenbar niemals die Sicherstellung des menschlichen Lebens, der menschlichen Ehe und alles menschlichen Eigentums gewesen, sie waren ihnen nur die Sicherstellung dieser Güter innerhalb der Grenzen der israelitischen Moral, d. h. innerhalb der Nation.

Wenn diese Gebote als über die Nation hinausgreifend aufgefaßt wurden, läßt es sich nicht verstehen, daß die großen Propheten die Heiligkeit des menschlichen Lebens usw. nirgends voraussetzen, waren doch sie an erster Stelle die Verkünder einer religiösen Moral. Weil Amalek sich vor langer Zeit einmal Israel in den Weg stellte, als es auszog aus Ägypten, gebietet der Prophet-Priester Samuel dem Saul, im Namen Jahves, Amalek zu schlagen und Männer, Weiber, Kinder und Säuglinge zu töten. Schließlich tötet er selbst Agag (1. Sam. 15). Jahve selbst tötet die Amoriter, damit Israel im Lande wohnen kann (Amos 2, 9) usw. Das Heil Israels hängt zusammen mit der Vernichtung der in Kanaan ansässigen Stämme, wennschon diese sich nichts weiter zu schulden kommen lassen, als daß sie an Stellen wohnen, an denen die Israeliten zu wohnen wünschen. Man braucht nur die Orakel eines Jesaia zu lesen und sich zu erinnern, daß in der Thora Jahves an etwa 70 Stellen der Tod des Sünders verlangt wird, um sich zu vergegenwärtigen, daß die Heiligkeit des menschlichen Lebens dem alttestamentlichen Empfinden nicht entspricht.

Ganz ähnlich liegt die Sache bei den anderen Worten. Deut. 20, 14 erlaubt, im Kriege die Weiber und Kinder zu rauben, und gestattet, eine im Auslande verheiratete Frau zu heiraten, wenn man eine solche im Krieg geraubt hat (Deut. 21, 10—14). 1. Sam. 25, 44 wird Palti, der Mann der Michal, einfach fortgeschickt und Michal von David als Weib genommen. Rauben im Kriege ist eine schöne Sache, und der Tag, an dem die Beute verteilt wird, ist dem Propheten Jesaia ein großer Tag (Jes. 9, 2).

Weder Propheten noch Thora wissen von einer über die Nation hinausgreifenden Gesetzgebung. Für Israeliten und Ausländer gilt nicht dasselbe Recht. Deut. 23, 21 „Einem Ausländer darfst du Zinsen abnehmen, deinem Bruder nicht“. Der Ausländer steht nur dann in einem besseren Verhältnis, wenn er Gêr ist (Lev. 24, 22).

Wer trotzdem annehmen will, daß die Sittengebote des Dekalogs absoluten Sinn haben, der muß auch annehmen, daß sogar die hochstehenden Propheten und Priester nicht im Stande gewesen sind, den Dekalog zu verstehen. Wenn man noch dazu meint, daß der Dekalog die Predigt dieser Propheten reflektiere, wird die Sachlage noch unerklärlicher.

P. Volz behauptet, die Gebote müssen schon über die Nation hinausgreifen, „sonst haben sie keinen Zweck“ (Mose, S. 85). Man könnte, angesichts der Predigt der Propheten, bemerken, daß es auch keinen Zweck hat, Gebote zu schreiben, die das Wichtigste, das sie enthalten, nicht zum Ausdruck kommen lassen und folglich immer mißverstanden wurden. Der Zweck der Gebote aber liegt klar zu Tage. Die Gebote werden den Israeliten gegeben, als der Stämmebund, die Nation sich konstituiert. Es kann dahingestellt bleiben, ob dies eine geschichtliche Tatsache ist oder nicht, denn jedenfalls ist die Voraussetzung der israelitischen Tradition, daß die Gebote sich auf diese Zeit beziehen. Die Sittlichkeit ist bekanntlich ursprünglich von beschränkter Tendenz. Die Grenzen des Stammes sind die Grenzen des innerhalb des Stammes geltenden Rechtes. Es versteht sich also, daß die herkömmliche Sitte für das sich bildende Ganze verbindend werden muß, wenn die Existenz einer sich aus mehreren Stämmen zusammensetzenden Nation überhaupt möglich sein soll. Aber das ist ja selbstverständlich, wird man einwerfen, und das Selbstverständliche braucht nicht niedergeschrieben zu werden. Demgegenüber sei bemerkt, daß „Ehre deinen Vater“ usw. auch selbstverständlich ist, daß es sich nicht einsehen läßt, welchen über die Nation hinausgreifenden Sinn man diesem Gebote beimessen konnte (auch nicht durch die Theorie der Keime, die man bei dem Dekalog so gerne benutzt), und daß man trotzdem annimmt, daß dieses Gebot zum Dekalog gehört. Wenn die sittliche Grundlage der neuen Gemeinschaft niedergeschrieben wird, so versteht es sich, daß gerade diese ganz gewöhnlichen Gebote festgelegt werden. Gerade da, wo keine königliche Gewalt die Nation beherrscht, sondern alle Ordnung von dem Benehmen der einzelnen Familien abhängig ist, ist das nicht ohne Zweck. Es wird also dabei bleiben müssen, daß man den Geboten absoluten Sinn absprechen und mit E. Kautzsch (Die bleibende Bedeutung des AT. 1902, S. 23) annehmen muß, daß die Tendenz des Dekalogs nicht „die Aufstellung oberster sittlicher Grundsätze, sondern die Warnung vor Rechtsverletzungen, vor dem Sichvergreifen an den Rechten Gottes und des Nächsten“ ist.

Was das 10. Wort betrifft, so frägt es sich, was wir unter dem „begehren“ zu verstehen haben. Das „Haus“ ist, wie schon

bemerkt wurde, der Inbegriff der Familie und des der Familie Gehörenden. Das richtige Verständnis des „Begehrens" wird aber dadurch erschwert, daß unsere Ansichten sich nicht mit den israelitischen decken. Wir denken bei diesem Worte an eine Gesinnung und nur an eine Gesinnung. Der Israelit hat hierbei an eine Gesinnung und an eine damit verbundene Tat gedacht, die beabsichtigt, das Begehrte zu nehmen. Exod. 34, 24 beweist das. „Niemand soll dein Land begehren, wenn du hinaufziehst, um das Angesicht Gottes zu schauen, dreimal im Jahre." Das Begehren ist hier natürlich nicht einfach eine Gesinnung, sondern auch Tat. Der Unterschied, den wir machen zwischen „Besitz" und „Eigentum", wird durch den Orientalen im Altertum oft ebensowenig gemacht, wie z. B. die Küstenbewohner in unseren Ländern ihn machen, wo es Sachen gilt, die durch das Meer auf den Strand gespült werden. Wenn ich etwas verliere, bleibt es mein Eigentum. Wenn einer es findet, es schön findet, d. h. es „begehrt", da ist er nach primitiv sittlicher Ansicht völlig berechtigt, es zu nehmen. So könnte nach Exod. 34 einer, während der Abwesenheit der Männer, das Land einer Familie an sich reißen. Das wäre denn „begehren" חמד, wie Exod. 34, 24 bezeugt. Es versteht sich, daß durch das Gebot „du sollst nicht stehlen" nicht nur der Besitz geschützt werden muß, sondern auch das Eigentum muß sichergestellt werden, sonst wäre das intertribunale Leben eine Unmöglichkeit.

Die Begierde ist hier die Mutter der Tat. Wenn es nicht der Mühe wert erscheint, das, was man, weil es keinem zu gehören scheint oder ohne Besitzer ist, greifen kann, zu nehmen, so kommt es nicht zur Tat. In dieser Weise kann man also behaupten, daß dieses Gebot in die Gesinnung hineinreiche. Aber man erklärt das Gebot sehr bestimmt in unrichtiger Weise, wenn man mit Bäntsch behauptet (Exod. S. 184), „daß der Gesetzgeber nicht bloß Handlungen und Taten, sondern schon die begehrliche Gesinnung, aus der die meisten Sünden gegen den Nebenmenschen, wie aus ihrer Wurzel hervorgehen, verbietet, zeigt die Tiefe seiner sittlichen Einsicht und den echt prophetischen Geist seines Standpunktes"; oder wenn man mit Holzinger meint, dieses Gebot sei eine ethische Abstraktion zum siebenten und achten Gebot, und mit ihm geneigt wäre, deshalb das Gebot zu streichen und anzunehmen, daß hier vielleicht ursprünglich ein Verbot des Wuchers gestanden habe (Holzinger, Exod. S. 75). Die älteren Kritiker, wie Kuenen (G. v. I. I S. 281), H. Schulz (Alt. Theol.[4] S. 448), haben hier richtiger exegesiert als die neueren Kommentatoren. Auch A. Merx (Moses und Josua, 1907, S. 144) sagt „das bloße Begehren genügt nicht". Sogar J. C. Matthes, der (ZAW. 1904, S. 38) nur die „innerliche"

Auffassung des Gebotes für möglich erachtet, ist dazu gekommen, einzuräumen (Teylers Th. T. 1906, S. 17), daß das Gebot sich vielleicht auch auf einen Versuch, die Gesinnung zur Tat zu machen, beziehen könne.[1])

Das 10. Wort wird nicht in die Reihe der Gebote aufgenommen wegen der Gesinnung, sondern wegen der mit dem Begehren verbundenen Tat.

Wir kommen jetzt zu der Erörterung der Frage nach dem Alter dieses Dekalogs. In kritischen Kreisen ist die am meisten vertretene Ansicht, daß der Dekalog ein Kompendium der religiösethischen Anschauungen der Propheten des 8. Jahrh. sei. Es gibt aber auch verschiedene, die für den kurzgefaßten Dekalog einen mosaischen Ursprung für möglich erachten.

Eine Vergleichung des Dekalogs mit der religiösen Bewegung des 8. Jahrh. scheint mir einen „prophetischen" Ursprung dieses Gesetzes auszuschließen. Es ist nämlich sehr auffällig, daß das Hauptmerkmal der prophetischen Predigt dieser Zeit im Dekalog ganz fehlt. Die Predigt der Propheten betont fast auf jeder Seite ihrer Schriften, daß die reichen Leute die Armen nicht bedrücken sollen, daß dem Armen gegenüber Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geübt werden soll. Diese durch die damaligen sozialen Verhältnisse veranlaßte Predigt wird immer und immer wiederholt (Amos 2, 6. 7; 4, 1; 5, 7. 11—17; 8, 4—6; Hos. 5, 1. 10. 11; 7, 16; Jes. 2, 12; 3, 12—15; 5, 8 usw.; Micha 2, 1—4; 3). Wenn der Dekalog diesen Kreisen entstammte, würde ein sich auf diese Verhältnisse beziehendes Gebot in der Reihe der Vorschriften nicht fehlen.

Die Vorstellung, daß der Dekalog nicht aus „vorprophetischer" Zeit stammen könne, hängt auch zusammen mit der schon oben besprochenen Meinung, die Propheten seien die ersten Vertreter eines ethischen Monotheismus gewesen. Ich will die Bedeutung der prophetischen Predigt nicht schmälern, wenn ich betone, daß ein ethischer Gottesbegriff auch schon in älterer Zeit (sogar auch bei Nichtisraeliten) existierte. Sonst läßt sich das Bundesbuch (das auch nach den üblichen kritischen Ansichten sehr alten Stoff enthält) nicht erklären. Auf der anderen Seite darf man auch nicht vergessen, daß

---

[1]) cf. über diese Frage Theol. Tijdschr. 1903 (Oorsprong en beteekenis der 10 woorden. S. 26) und die sich daran anschließenden Besprechungen von J. C. Matthes, Der Dekalog. ZAW. 1904, S. 17 ff., G. Wildeboer. De Dekaloog, Theol. Studien 1903, S. 109 ff. B. D. Eerdmans, De Gedachtezonde in het O. T. Theol. Tijdschr. 1905 S. 307 ff. J. C. Matthes, De 10 Geboden (Teylers Th. T. 1906, S. 44 ff.) L. K. H. Bleeker, De zonde der Gezindheid in het O. T. Groningen 1907, S. 18 f. E. Kautzsch, Religion of Israel in Hastings Dict. of the Bible V 635.

der Nachdruck, der von den Propheten auf den ethischen Willen Gottes gelegt wird, keineswegs einschließt, daß sie Vertreter einer ausschließlich ethischen Religion waren. Der Kultus hat auch für die Propheten seine Bedeutung gehabt. Sonst wäre Hos. 3, 4 nicht geschrieben worden, und würde dieser Prophet 8, 12 nicht auf die geschriebenen Thorot Jahwes hinweisen, die natürlich auch kultische Vorschriften enthalten haben. Die sozialen Verhältnisse machten es notwendig, hervorzuheben, daß der Wille Gottes nicht nur kultische Handlungen verlange, sondern auch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Daraus zu schließen, daß die Propheten also eine rein geistige Religion predigten, wäre geradeso falsch, wie aus Äußerungen der Unzufriedenheit mit der Wirkung gewisser staatlicher Institutionen auf anarchistische Gesinnung zu schließen.

Die gewöhnliche Meinung entbehrt genügender Gründe, was den Inhalt des Dekalogs und auch was das religiöse Denken des 8. Jahr. betrifft.

Es scheint deshalb nicht gewagt, den Dekalog in eine frühere Zeit anzusetzen.

Inhaltlich läßt sich sogar gegen mosaischen Ursprung nichts einwenden.

Nach dem Auszug aus Ägypten bildete sich eine neue Gemeinschaft. Die verwandten israelitischen Stämme, die wir uns sehr klein zu denken haben, und die anderen Hebräer, die mit ihnen ausgezogen waren, entschlossen sich, zusammenzuhalten und sich in Kanaan anzusiedeln. Hierdurch war eine bestimmte sittliche Ordnung geboten. Was der Dekalog gibt, ist, was das Sittliche anbetrifft, das was an erster Stelle und unbedingt für die neue Gemeinschaft nötig ist. Was das Religiöse anbetrifft, so unterwirft man sich dem Gotte, dem man die Rettung aus Ägypten verdankt, als dem Bundesgotte. Des weiteren wird die altertümliche Institution des Sabbathtages, der wahrscheinlich ein den Hebräern eigentümlicher Feiertag war, beibehalten und als durch Jahve geboten eingeschärft. Dies alles ist so einfach und natürlich, daß es nicht berechtigt scheint, den Dekalog der mosaischen Zeit abzusprechen.

Gegen diese Behauptung, die ich Theol. Tijdschr. 1903 S. 19—35 aufgestellt habe, hat J. C. Matthes (ZAW. 1904 S. 17—41) Einspruch erhoben. Insoweit dieser Einspruch hinweist auf den nationalen und sozialen Hintergrund des unverkürzten Dekalogs, sind die Einwände Matthes' hinfällig, weil sie mit der Nomadentheorie zusammenhängen, deren Unrichtigkeit ich Altt. Stud. II darzutun versucht habe. Er meint aber, daß auch die Sprache des Dekalogs beweise, daß diese Gesetzgebung erst in der „prophetisch-königlichen Zeit" entstanden sei.

„Hebräisch ist Kanaanäisch, die von den Kanaanäern entlehnte Sprache. In Arabia Petraea haben die Stämme natürlich einen arabischen Dialekt gesprochen; vor ihrem Eintritt und Wohnen in Kanaan haben sie selbst kein Wort Hebräisch verstanden.“ Der Dekalog müßte also in „süd-semitischer oder arabischer Mundart“ verfaßt sein (ZAW. 1904, S. 23). Matthes scheint zu meinen, daß die damaligen Verhältnisse ungefähr unseren westeuropäischen entsprachen. In England spricht man Englisch, und wer hinfährt, soll also die englische Sprache studieren. In Ägypten sprach man Ägyptisch, folglich . . . . . . In Arabia Petraea sprach man natürlich Arabisch. Solange die Stämme dort verkehrten, sprachen die Hebräer also den lokalen Dialekt, den sie natürlich nach dem Auszuge aus Ägypten sobald wie möglich gelernt haben, um sich in der Wüste verständlich machen zu können. Bei der Ansiedelung in Kanaan hatten sie dann wieder emsig Kanaanäisch zu erlernen. Wenn man sich vorstellt, daß die Sprachen geographisch begrenzt waren und daß jedermann, der innerhalb der Grenzen wohnte, eine bestimmte Sprache gebrauchte, irrt man sich aber sehr. Veröffentlichen doch sogar noch jetzt die in England ansässigen Deutschen deutsche Zeitungen usw. Die Aramäer Südbabyloniens sprachen Aramäisch, und die in Mesopotamien ansässigen Aramäer sprachen ebenfalls Aramäisch, und beide ließen Babylonisch und Assyrisch auf sich beruhen. Die verschiedenen in Südbabylonien wohnenden Völker, Sumerer, Chaldäer, Aramäer haben ihre eigene Sprachen gehabt Natürlich haben die Edomiter, denen es, wie uns berichtet wird, gestattet wurde, in Ägypten zeitweilig zu wohnen, daselbst ihre eigene Sprache gesprochen, und haben auch die israelitischen Stämme sich nicht darum gekümmert, daß sie in Arabia Petraea eigentlich kein Hebräisch reden sollten. Dieser Einwand Matthes' kann also nicht für eine spätere Abfassung des Dekalogs ins Gewicht fallen.

Bei richtiger Deutung der religiösen Vorschriften des Dekalogs läßt sich auch von religionsgeschichtlicher Seite kein Bedenken erheben. Die herkömmliche Übersetzung des Worts „Du sollst keine fremden Götter vor mir haben“ mag solche Einwände berechtigt erscheinen lassen, bei der wörtlichen Übersetzung aber sieht man, daß der religiöse Gedankenkreis ein ganz anderer ist, und daß Monotheismus oder Monolatrie nicht vorgeschrieben wird.

Es erübrigt noch, zu besprechen, woher das Deuteronomium den Dekalog entnommen hat. Wir haben gesehen, daß derselbe nicht zu der ursprünglichen Form von Exodus gehören kann. Bäntsch, der dies ebenfalls erkannt hat, hätte daher den Dekalog eigentlich E absprechen müssen. Er meint, er sei von einem

jüngeren Elohisten verfaßt (Exod. S. LIV), wennschon die moralischen Forderungen des Dekalogs viel älter sein mögen. An einen Elohisten zu denken, scheint ein wenig sonderbar bei dieser nur Jahve gebrauchenden Gesetzgebung. Für die Analyse, die den Dekalog zu einer der Quellen von Exodus stellte, lag diese Vermutung elohistischen Ursprungs nahe. Wenn man aber einmal eingesehen hat, daß der Dekalog in Exodus ganz außerhalb des Zusammenhanges steht, wird auch der Grund für elohistische Abfassung hinfällig.

Wir können hier nur feststellen, daß der Dekalog der vordeuteronomischen, uns nicht mehr aufbewahrten Literatur angehört haben muß. Die Thorot, auf die Hosea 8, 12 hinweist, besitzen wir nicht mehr, ebensowenig wie wir die von Neh. 10, 35 erwähnte Thora aus der nachexilischen Zeit besitzen und wissen, woher die Gesetze stammen, die sich nur in Deut. finden, und die Deut. keinesfalls in selbständiger Weise verfaßt hat, wie z. B. Deut. 20ff. Es ist fraglos nur ein geringer Teil der hebr. Literatur auf uns gekommen, und aus diesem Grunde läßt sich Näheres über den Zusammenhang des Dekalogs nicht ermitteln. Es ist als ein vereinzeltes Stück durch Deuteronomium aufgenommen und erst in der nachexilischen Zeit in Exodus eingesetzt.

Die vorexilische Literatur hat verschiedene Traditionen über die Gesetzgebung in der mosaischen Zeit gekannt. Exod. 18 fanden wir eine Erzählung, die von einer Gesetzgebung am Sinai gar nicht redete. Aus dem Dekalog selbst geht nicht hervor, daß er am Sinai offenbart wurde. Es ist möglich, daß der Zusammenhang, dem der Dekalog angehört haben mag, diese Vorstellung enthielt. Darüber läßt sich nichts ermitteln. Es ist auch möglich, daß der Dekalog zu den Exod. 18 vorausgesetzten Gesetzen gehört, über deren Offenbarung uns Weiteres nicht berichtet wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Deuteronomium den Dekalog absichtlich als das am Sinai offenbarte Gesetz darstellt, weil diese Gesetzgebung inhaltlich sehr allgemein gehalten war und also der geplanten verbesserten Ausgabe der sonstigen Gesetze am wenigsten im Wege stand.

Die aus der mosaischen Periode überlieferten Gesetze waren ursprünglich offenbar nicht mit Erzählungen verbunden und wurden daher durch die Geschichtschreiber der königlichen Zeit in verschiedener Weise mit den von ihnen gesammelten Volkstraditionen verbunden.

---

## Schlußwort.

Die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, daß die Quellentheorie nicht den Schlüssel zu den Rätseln enthält, die Exodus der Analyse aufgibt. Wie Genesis so ist auch Exodus ein Sammelwerk. Im ersten Teile 1—11 ist der Faden die (vermutlich die Jakob-Rezension der Genesis fortsetzende) Exod. 1, 6 anfangende Erzählung. Exod. 12 aber verliert sich dieser Faden. Die Erzählung kommt auf ein anderes Geleise und schließt an bei den in Exod. 1—11 eingetragenen Abschnitten über die Wunder in Ägypten. Dem jetzigen Zusammenhange liegen also frühere Darstellungen zu Grunde, die sich aber weder theologisch noch politisch auf verschiedene Standpunkte stellten. Die Erzählung wurde schon vor Deuteronomium durch Zusätze erweitert und muß geschrieben worden sein, bevor die jahvistischen Priester anfingen, die alten Jahresfeste der Hebräer historisch zu erklären. Exod. 12 weiß ursprünglich nichts davon, daß Pesach mit dem Auszuge zusammenhängt. Die Einträge kennen Pesach als ein zu Hause gefeiertes Fest und können also nicht wohl nach 650 v. Chr. geschrieben worden sein, weil damals die deut. Anschauungen vorherrschten. In der nachexilischen Zeit wurden verschiedene Abschnitte in die Sinaierzählung eingeschoben. Die Beschreibung des Heiligtums wurde aufgenommen. Die Beschreibung war eine Erweiterung eines vorexilischen Stückes, dessen Reste in Exod. 25—29 und 35—39 noch aufbewahrt sind. Demzufolge wurde in der Sinaierzählung der Inhalt der Steintafeln in die Bundesworte eingeschoben. Später wurde auch noch der Dekalog aufgenommen, um mit der von Deut. überlieferten Vorstellung wenigstens einigermaßen in Einklang zu stehen. In Exod. 12 und 29 wurden Hinweise auf nachexilische Sitte und vereinzelte jüngere Thorot aufgenommen (Exod. 12, 15—20. 43—50; 29, 27 ff. 38—41[a]). Wir können diesen Einschub der Beschreibung des Heiligtums nicht den ersten Jahrzehnten der nachexilischen Zeit zuschreiben. Dieser Einschub muß stattgefunden haben, nachdem Exod. 34, 11—28 geschrieben war, denn dieser Abschnitt setzt den nachexilischen Kalender, aber auch die Trennung von Bundesworten und Bundesbuch (Mišpatim) voraus.

Über Leviticus und Numeri wird im folgenden Hefte gehandelt werden.

---

Weimar. — Hof - Buchdruckerei.



Bible
Comment.(O.T.)

Old Testament
Eerdmans, Bernardus Dirks
Alttestamentliche Studien. Vol. 3.

102901

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU